الصراع الثقافي والحوار الحضاري

في فلسفة محمد إقبال

دكتور عصمت نصار

دار الهداية
للطباعة والنشر والتوزيع




منتدى سور الأزبكية

الصراع الثقافي والحوار الحضاري
في فلسفة
محمد إقبال

دكتور عصمت نصار



دار الهداية
للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الثانية

١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣

ملتزم التوزيع



دار القلم للنشر والتوزيع بالقاهرة
٣٦ شارع القصر العيني - الدور الثانى - شقة ٤
تليفـــــون وفاكـــــس : ٧٩٥١١٠٥
ص . ب : ٦٥ مجلس الشعب - القاهـــرة
محمول : ٠١٠١٤٦٩٠٤٥ - ٠١٠٥١٣٧٧١٩

"لا يستمد الغرب قوته من النای والرباب، ولا من رقص البنات العاريات وسحرهن ودلالهن، ولا من سفور السيقان وتزيين الشعور.

وليس تمدنه يرد إلى الإلحاد واللادينية، ولا الخط اللاتينى، بل يرد إلى العلوم والفنون.

وبهذه النار تستضئ مصابيح الغرب وتتنور."

محمد إقبال

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

لـــم تطـــرح قضـــية تحديد طبيعة العلاقة بين الإسلام والغرب أو الأنا بالآخر فى الفكر الإسلامي الحديث إلا فى أخريات القرن السابع عشر. حيث الإرهاصـــات الأولـــى لانهـــيار الإمبراطورية العثمانية المتمثلة فى الهزائم العسكرية ، والمعاهدات الجائرة ، والامتيازات الأجنبية .

ويعد كتاب " أصول الحكم فى نظم الأمم " الذى ألفه إبراهيم متفرقة نحو عـــام ١٧٢٧م ، وكتاب " جنة المشركين " الذى ألفه محمد جلبه أفندي نحو عـــام ١٧٣١م ، وتقريـــر راتـــب أفـــندي عن التنظيمات العسكرية وأشكال الإدارات والحكومـــات للدول الأوربية عام ١٧٩٣م . من بواكير المصنفات التى ناقشت هذه القضية . وقد انقسم على أثرها المفكرون العثمانيون الأتراك إلـــى فريقيـــن . فريق يرفض كل مظاهر التحديث الأوربي ، استشرافا منه للخطر الداهم الكامن بين ثنايا الثقافة الأوربية الوافدة على الإسلام وشريعته .

أما الفريق الآخر فقد أدرك أن لا سبيل لإصلاح شئون الدولة إلا باللحاق بركب الحضارة الأوربية ، وانتحال كل نظمها وإن تعارض ذلك مع الدين .

وإذا ما انتقلنا من حاضرة المسلمين فى استنبول إلى الولايات العربية ، فلـــن نجد لقضية الأنا المسلم والآخر الغربي أدنى أثر إلا بعد ظهور كتاب " تخلـــيص الإبريـــز فـــى تلخيص باريز " لرفاعة الطهطاوى عام ١٨٣٤م ، وكتابي " الواسطة فى معرفة أحوال مالطة " وكشف المخبأ عن فنون أوربا " لفـــارس الشـــدياق عام ١٨٦٦م ، وكتاب " أقوم المسالك فى معرفة أحوالك الممـــالك " لخـــير الديـــن التونسي عام ١٨٦٧م . تلك التى ناقشت القضية بأســـلوب أميل للمحافظة إذ اكتفت بمقابلة الواقع الإسلامي بمثيله في أوربا ، ودعت على استحياء للأخذ بإيجابيات حضارة الإفرنج .

أمـــا مســـلمو الهند فلم تظهر بواكير كتاباتهم في هذه القضية إلا عقب انهـــيار دولة المغول الإسلامية ، والمواجهات العسكرية بين دولة المسلمين والإنجليز فى منتصف القرن التاسع عشر . بيد أن قضية الأنا والآخر هناك كانت مطروحة على نحو آخر يتمثل في الأنا المسلمة ، والأخر الهندوكي أو الـــبوذي . الأمـــر الـــذى أكسب المفكرين المسلمين الهنود دربة ودراية فى التعايش والتعامل مع الثقافات الوافدة عليهم .

وقـــد ظهـــر فـــي منتصف العقد الثالث من القرن التاسع عشر بواكير الدعـــوات الإصلاحية والتجديدية . وكان همها الأكبر مناقشة قضية الصراع بيـــن الحضارة الأوربية الوافدة من جهة ، والثقافة الهندوسية التليدة من جهة ثانـــية ، والعقـــيدة الإسلامية من جهة ثالثة . وقد انقسم المفكرون المسلمون الهنادكة عقب ثورة ١٨٥٧م إلى اتجاهين رئيسيين : -

أولهما:- محافظ يمثله أتباع الشاه ولى الله الدهلوى ، ودعا إلى مقاطعة الغرب ومحاربة الإنجليز ، والتمسك بالكتاب والسنة .

أمـــا الاتجاه الثانى:- وهو اتجاه تحديثى ، ويمثله السيد أحمد خان الذى دعـــا إلـــى الاقتـــباس من الحضارة الغربية علومها ونظمها وفنونها بجانب التمسك بالثوابت العقدية .

ولم نقصد من العرض السابق لتاريخ قضية العلاقة بين الإسلام والغرب فى الفكر الإسلامي الحديث إلا توضيح أمرين : -

أولهمـــا:- أن هـــذه القضية لم تطرح فى كتابات المفكرين إلا كرد فعل مباشر للصدام الحضاري بين الثقافة الإسلامية والحضارة الأوربية . وبمعنى آخر أنها وليدة الواقع المعاش الذى فرضها على موائد المفكرين فرضاً . ولم تكن تأملات عقلية أو استشراف للمستقبل من قبل مفكرى الإسلام المحدثين .

وثانـــيهما أن هـــذه القضية (علاقة الأنا بالآخر) لم يتناولها المفكرون المســلمون من منطق الوعى بالهوية ، والدفاع عن ثوابتها ومشخصاتها ضد الآخـــر ولا ســيما فى الكتابات الأولى . بل نوقشت باعتبارها إحدى قضايا الإصلاح والتحديث والتجديد . الأمر الذى جعل منها حجر الزاوية لعديد من المشكلات التى طرحت تباعاً على مائدة الفكر الإسلامي وهى القديم والحديث أو التراث والتجديد ، والشرق والغرب ، والأصالة والمعاصرة .

وتكشـــف هذه الأبعاد التاريخية والفكرية لهذه القضية ، عن علة شغلها موضـــع الصـــدارة فى كتابات فليسوف الإسلام وشاعر باكستان محمد إقبال (١٨٧٧- ١٩٣٨) الــتى جعلهــا جوهر فلسفته ، وحرص على مناقشتها وشرح أبعادها فى دعوته لتجديد الفكر الإسلامي .

ولا غرو فى أن إقبال قد نجح إلى حد كبير فى تقديم رؤية خاصة لعلاقة الأنـــا بالآخر وهيمنته على العالم الإسلامى ، إلا أنه يؤكد بتفاؤل المتيقن أن هذا الواقع يمكن تغبيره بعد تفسيره تبريره .

وتبدو كذلك فى عدم توقفه عند إثبات وجود الأنا أو توضيح الهوية ، بل امتدت إلى مناقشة ما يجب عليها فعله لإنهاض ذاتها وتحقيق أهدافها . الأمر الذى حمل الذات الإسلامية مسئولية صنع مستقبلها دون الاعتماد على غيرها فى مواجهتها للآخر .

ذلـــك فضلاً عن حرصه على تطوير معنى التجديد الذى ينشده ويتمثل ذلـــك فـــى تعويله على النقد فى الانتقاء ، والاستبعاد عند تقييمه لمشروعات الإصـــلاح والتحديث ، وتفضيله التأليف والتركيب على التوفيق فى التصدى إلى ثنائيات الفكر الإسلامى (القديم والجديد ، العقل والنقل ، الدين والعلم) – الــتى أعيــت الفلاســفة والمفكريـــن الإسلاميين على مر العصور – ،

وموضوعيته في فحص معطيات الحضارة الغربية ومقابلتها بالأسس الشرعية للحضارة الإسلامية ، وكذا في رؤيته لمستقبل الصراع بين الإسلام والغرب ، وتصوره لمشروع عصبة الأمم الإسلامية ، ووعيه بأثر الصهيونية العالمية على السياسة الأوربية .

والجدير بالذكر أن إقبال قد أدلى بآرائه وتصوراته حيال طبيعة العلاقة بين الحضارة الإسلامية والغربية في ظل ظروف لا يجب علينا إغفالها في هذا المقام ليتسنى لنا الحكم بموضوعية على آرائه ومن أهم هذه الظروف :-

سياسة الغرب الاستعمارية في الهند بخاصة والعالم الإسلامي بعامة . وتآمر الغرب على الخلافة العثمانية حتى سقطت . وازدياد حملات المستشرقين على العالم الإسلامي، وازدياد نشاط حركات التشكيك في الدين والتغريب والتبشير . وتعمد إذلال المسلمين عن طريق إضعافهم اقتصادياً بالاستدانة . وتصريح ساسة أوروبا ومفكريها بعدائهم للإسلام ، وعملهم على تقسيم أقطاره وتقطيع أوصاله ليسهل السيطرة عليه . وتفاقم الخطر الصهيوني ولا سيما بعد وعد بلفور .

وحسبي أن أشير في عجالة إلى بعض الملحوظات المعرفية والمنهجية .

إن إقبال لم يفرق بين مصطلحي الثقافة Culture ، والحضارة Civilization في كل كتاباته شأنه في ذلك شأن معظم المفكرين العرب والمسلمين ، الذين نظروا لنتاج الحضارة الغربية (علم ، فكر ، سياسة ، نظم اجتماعية وسياسة واقتصادية وتربوية ، قيم وأخلاق ، أدب وفن ، أزياء) على اعتباره كيان واحد . الأمر الذى يفسر ما عساه أن يحدث اضطراباً في أشعار إقبال فهو عندما يناشد المحافظين الاستعانة بالحضارة الغربية لا يقصد من ذلك إلا الجانب العلمي منها فقط ، وعندما ينقض أسسها

ويهاجم منتحليها من المستغربين يقصد جانبها الثقافي المتمثل فى فلسفاتها ...

وقــد استخدم إقبال فى بعض أشعاره لفظ الشرق وكان يريد الإسلام فى مقابلته الغرب المادي الملحد .

والجديــر بالتوضــيح أنـــى قد عولت كثيراً على شعره بجانب نثرياته القليلة ، التي تعرضت لموضوع البحث استناداً على تصريح إقبال بأن معظم أشــعاره قد نظمها من أجل هذه القضية أعنى علاقة الإسلام بالغرب . الأمر الذي يبرر كثرة استشهاداتى بمصاريعه الشعرية .

دكتور

عصمت نصار

إقبال واتجاهات الإصلاح والتحديث والتجديد
وموقفها من الغرب

لقـد انعكـس موقـف إقبال من دعاة النهضة الإسلامية والعربية على اخـتلاف نوازعهـم واتجاهـاتهم ، على نظرته لطبيعة العلاقة بين خطابه التجديدى وبين الحضارة الغربية من جهة، وعلى نهجه في التصدي للقضايا المطروحة في هذا السبيل من جهة أخرى.

فلم يتعرض إقبال لمسألة تحديد العلاقة بين المسلمين والحضارة الغربية، إلا خـلال مناقشـته لقضـية التوفـيق بين الأصالة والمعاصرة التي شغلت المصلحين والمجددين المسلمين منذ فجر يقظتهم. ولم تتبلور أفكاره حيال هذه القضـية إلا بعـد اتخاذه موقفاً نقدياً من الاتجاهات الإصلاحية السابقة عليه والمعاصـرة له، بغـية الانـتقاء والتجديد وتحديد الأسس والقواعد الرئيسية لدعوته.

ومن ثم كان من العسير علينا تبين حقيقة موقفه من الفكر الغربي بمنأى عن السياق الذي نبت فيه والأطوار التي مر بها.

وسـوف تكشف الصفحات التالية عن مدى الاتساق بين موقف إقبال من الدعوات التجديدية ونظرته لقضايا التراث والتجديد من جهة، وبين موقفه من الثقافة الغربية من جهة أخرى.

وسـوف توضح كذلك طرافة منهج إقبال الفلسفي في تفسير العلاقة بين الأضداد من المفاهيم والمعتقدات.

* * *

موقفه من الاتجاه الإصلاحي السلفي :

علـــى الرغم من دعوة إقبال لمحاربة البدع والخرافات باعتبارها إحدى دروب الجاهلـــية ، وتأكـــيده على ضرورة الالتزام بالقرآن والسنة في شتى ضـــروب الحـــياة بوصفهما دستور المسلمين الأوحد الضامن لبقائهم والقوة الدافعـــة لـــتقدمهم ، ورفعـــه لـــواء الجهاد بكل صوره ضد أعداء الإسلام والاحـــتكام إلى النص القرآني في الموازنة والانتقاء وتقدير الأمور والفصل فـــي القضايا، لإثبات صلاحيته في كل زمان ومكان، واعتبار انتحال الثقافة الغربـــية واعتـــناق فلســـفاتها ونظمها السياسية والاجتماعية لوناً من ألوان الشرك، وغير ذلك من الأسس التي التزم بها كل من محمد بن عبد الوهاب[1] (١٧٠٣-١٧٩٢م) ، والشاه ولى الله الدهلوى*[2] (١٧٠٣-١٧٦٢) ، والسيد أكـــبر حســـين بـــن تفضـــل حسين **[3] (١٨٤٦-١٩٢١) ، وأبو الأعلى المودودى[4] (١٩٠٣- ١٩٧٩م) .

إلا أن لإقـــبال تعقيبات ونقود بالغة الأهمية على آراء رواد هذا الاتجاه

---

* هو زعيم ومصلح ديني هندي وكان معاصراً لمحمد بن عبد الوهاب وعلى الرغم من التشـــابه الكبير بين دعوتيهما لا نجد من يؤكد وجود صلة مباشرة بينهما ومن أشهر تعالـــيمه محاربـــة الـــبدع ، وفتح باب الاجتهاد، ونبذ المناقشات الفقهية والكلامية ، وشرح تعاليم الإسلام كما أوردها أئمة الفقهاء ومن أشهر مؤلفاته حجة الله البالغة .

** هـــو أحـــد رجالات الإصلاح الديني المحافظين في الهند تولى القضاء ولقب بلسان العصـــر ، حمل على دعوة أحمد خان وأتهم صاحبها بمتابعة الغرب، وتميز شعره بالـــنزعة الساخرة الفكاهية المتهكمة على أوضاع المجتمع الذى انتحل ثقافة الغرب الماديـــة ومـــن أشـــهر تعاليمه إحياء التراث الإسلامي ونبذ البدع والخرافات وكل مظاهـــر الجاهلية ومقاطعة الغرب المستعمر وتأسيس مناهج التعليم على أسس دينية وقد خلف ثلاث دواوين كبار باللغة الأوردية تضمنت جل آراءه .

ولاسيما موقفهم من التأويل العقلي والعلوم الغربية الحديثة .

فقـد ذهـب إلـى أن دعوة محمد بن عبد الوهاب الإصلاحية من أكثر الدعـوات التي كان لها عظيم الأثر على إصلاح العقائد وتهذيب الشعائر فى المجـتمع الإسـلامي، بعد الوهن الذي أصابها لابتعاد المسلمين عن أصول ملتهم وجوهر عقيدة التوحيد (٥) .

غـير أنـه يأخذ عليه عزوفه عن العلوم الغربية الحديثة، وتعويله على المـيراث الفقهي فى التأويل وحده، وقصره باب الاجتهاد على شرح الأحكام الشرعية، واستناده على الأحاديث فى الفتوى دون أدنى تمحيص لها، وإهماله متطلبات الحياة العصرية (٦) .

مبيناً أن الإصلاح المنشود يجب أن يقوم على قاعدة نقدية تتناول الفكر التلـيد الموروث والجديد الوافد معاً. وذلك بعد ترسيخ القيم الدينية في ذواتنا لتعصمنا من التشيع للقديم والغلو في مناصرة الحديث (٧). ويقول في ذلك:-

أمير الجنود فقيه الحـرم	منازل يطوى بحـث القـدم
على وتر للحياة ضـرب	ونور الحياة شديد اللـهب
وجدت بعشق أياذا الحرم	وما يعرف العشق معنى العدم
وبالحسن والفن أنت المقام	وبالكد والحب نلت الـدوام
وما مثل قلب الأنام الحجر	ويجعله الخفق قلب البشر. (٨)

وقـد أثنى إقبال على الحركة الدهلوية، وجهود أكبر حسين (٩)، ومدح كتاب "الجهاد" لأبى الأعلى المودودى فقال " إنه أفضل المؤلفات عن نظرية الجهـاد فـى الإسـلام وقانونـه فى الحرب والسلم وإنني أنصح كل عالم بقراءته " (١٠) .

وبين أن دور الاتجاه المحافظ فى الهند سواء فى ميدان الدعوة أو الجهاد

المسلح كان الدرع الواقي للإسلام من هجمات الطوائف الدينية والمبشرين والإنجليز. والتمس لهم الأعذار فى مقاطعتهم الحضارة الغربية (١١).

وبين أن رسالة أبى الأعلى المودودى وموقفه المتشدد من الغرب قد أحدث توازناً فى الهند أمام مزاعم القاديانيين الذين دعوا المسلمين إلى ترك السلاح والجهاد على المنابر وفى الصحف وتجرع كأس المنية طواعية برصاص الإنجليز (١٢).

وانتهى إلى أن التقليد فى عصر الفتنة هو الطريق الآمن للحفاظ على العقيدة ويقول:-

عصرنا هذا ملئ بالفتن	طبعه خلق شرور ومحن
وإذا ما أعتل تقويم الحياة	فمن التقليد للقوم نجاه
اجتهاد فى زمان القهقرى	يذهب الأقوام منه شذرا
اقتداء برسوم الأولين	هو أولى لا اجتهاد الغافلين (١٣)

ويمكننا أن نتبين من السطور السالفة مدى موافقة محمد إقبال للاتجاه الإصلاحي السلفي . وفى مقدورنا كذلك أن نقف على تلك المسألة الوحيدة التي خالفهم فيها ألا وهى مقاطعتهم للغرب ، وقوفهم من حضارته موقف العدو الجاهل . مؤكداً أن يقظة المسلمين المنشودة مرهونة بنتيجة ذلك الصراع بين الإسلام والغرب ، وقدرتنا نحن المسلمين على الوقوف من الآخر موقف الند الواثق من أصالة ما يدين به . وذلك لن يتأتى إلا بتأمل العلماء لذواتهم لتقويمها ، ونقد الآخر بعين المنهج الذي أدى إلى تقدمه ، وأدى تخلينا عنه إلى تخلفنا وأفول نجم حضارتنا . ويقول فى ذلك "لا تحفل بالصيد على الشاطئ ، حيث تموت أنغام الحياة ألق بنفسك فى البحر وكافح الأمواج ، لأن الخلود هو ثمن النضال فى المعركة " (١٤).

ويقول فى موضع آخر " اعرف حقيقتك أيها الزارع لأنك أنت الحب

وأنـــت المزرعة وأنت الماء وأنت المحصول . هل يرتعش قلبك من خوف الطوفـــان مـــع أنـــك أنت الربان وأنت البحر وأنت السفينة وأنت الساحل ، وا أسفاه على جهلك لأنك أصبحت محتاجاً إلى الساقي " [١٥].

ويقـــول "كل حياة لا تجديد فيها ولا ثورة أشبه بالموت، إن الصراع هو حياة الأمم" [١٦] .

ويقول أيضاً :-

يا عابـــدا ليـــس لديـــه قـــوة	أذهب إلى كهف وسبح وأعبدا
وهات إســـلاماً بـــه تصوف	إلى الردى والذل واليأس هدى
للشيخ فى الهند أجيزت سجدة	فحسب الإسلام حراً سيداً [١٧]

والجدير بالذكر أن أبا الأعلى المودودى قد تأثر بهذا النهج إلى حد كبير وأقـــر إقبال على دعوته [١٨] . ويبدو ذلك بوضوح فى كتاباته المتأخرة عن الحاكمية الإسلامية وأسلمت العلوم [١٩] . وإن كان فيها أكثر تشدداً من محمد إقبال .

ويمضـــى إقـــبال فـــى حملته على التقليد فيصيب الصوفية والدراويش والشـــيوخ الرجعيين الذين وقفوا حياتهم على العبادة وأمعنوا فى التقليد بحجة أن الجديـــد الوافد من الغرب كفر وضلال ويقول ساخراً منهم " ليست الجنة مكانـــاً للمتزمتين والمتجرين بالدين هؤلاء طبيعتهم الخناق والجدال والزمر والتطبـــيل وبغيتهم فيها إفساد الضمائر وتشويش العقول فى السماء لا كنائس ولا مساجد ولا هياكل فما أشقاهم سيقتلون أنفسهم من الأسى والأنين " [٢٠] .

* * *

موقفه من الاتجاه التحديثي التغريبي :

لـم تحـل ثقافة إقبال الغربية وتعلمه في جامعات أوروبا وتتلمذه على بعـض المستشـرقين بينه وبين نقض التغريبيين في العالم الإسلامي (٢١) – ولطالما أكد على ذلك (٢٢) – وقد اختلفت نقوده لهم تبعاً لاجترائهم على الدين، وجحودهـم أصول الشريعة، والقدر الذي تنازلوا عنه من شخصيتهم للغرب وانخداعهم بالمظهر البراق لحضارته، وتوهمهم أن كل حديث نافع وكل قديم ضـار. والحـق أن إقـبال لم يكن معادياً لمنطق التحديث ولا الانتحال من الغـرب، بـل أراد من حملته على المستغربين قصر جهودهم على انتحال المـناهج ونقـد المعـارف والقوالب والأساليب، والاستفـادة من تجـارب الآخرين (٢٣).

ويفصح عن ذلك بقوله:-

عالم التجديد إن يظفر بحـر	موجد من حوله طاف الزمـان
لا تدع ذاتك بالتقلـيد لغـواً	جوهر فـرد فحـطه بصـوان
بارك التجديد قوماً ليس فيهم	غير حفل الأمس ذكرى وعيان
خشيتي أن وغى التجديد في	الشرق على التقليد للغرب دهان...
يا ابن الجبال هب للزمـان	وأدركن ذاتـك بالعـرفان ...
ما ليس فيـه ثورة الإعصار	فكيف يدعى عاصف الأكوان(٢٤)

فنجده لا يتحرج من تأييد التحديثيين الأتراك وعلى رأسهم الشاعر ضيا جوك ألب (١٨٧٥-١٩٢٤) ، ويحمد له توظيف شعره لخدمة حركة التوجيه والتنوير، وشرح الأبعاد الفلسفية التي تربط بين الدين والفلسفة والعلم *، كما

* اخـتلف الدارسـون حول تفسير هذا الموقف من إقبال فنزع بعضهم إلى القول بأنها سـقطة وقـع فيها لتأثره بفلسفة أوجست كونت من جهة، ومسايرته لدعوة أحمد خان المفكر الهندي الكبير من جهة أخرى (٢٦). بينما يرى البعض الآخر أن هذا الموقف =

يتصورها فلاسفة الغرب ومنهم أوجست كونت ويقول "هذه هي النزعة التي ينزع إليها التركي فى العصر الحديث مستوحياً، على النحو الذي يفعله حقائق التجربة لا تفكير الفقهاء المتفلسفين الذين عاشوا وفكروا تحت ظلال أحوال من الحياة المتباينة... ويتجلى هذا المثال الجديد على أوضح ما يكون فى قصائد "ضيا" الشاعر الوطني العظيم الذي كان لقصائده التي استلهمها من فلسفة أوجست كونت أثر عظيم فى تشكيل الفكر التركي الحديث" (٢٥).

وساير كذلك ضيا كوك ألب فى تصوره لوحدة الأقطار الإسلامية التي تخضع لقيادة واحدة مع الاحتفاظ بالاستقلال الذاتي وإقامة الشعائر الدينية بلغة الأقطار الأصلية وكذا ترجمة القرآن. ووافق الكماليين على أن تنصيب الخليفة ليس من الأمور الدينية، بل من الأمور الاجتماعية التي يقتضيها نظام الدولة وأكد أنهم نحوا فى ذلك منحى المعتزلة وابن خلدون.

غير أنه عاب عليهم الطابع العلماني الذي انتحلوه عن الغرب فى السياسة والتعليم والاجتماع، وأكد أنهم ضلوا سبيل الرشاد فى فصلهم الدين عن الدولة، وإغلاقهم المعاهد الدينية، وإعلائهم العصبية القومية على الهوية الإسلامية، ودعوتهم لسفور المرأة ومساواتها بالرجل فى الميراث (٢٨).

ويقول فى ذلك:-

جرحوا لكن بحد سيفهم	يالهم صرعى كمثل صيدهم
وكمال حين نادى بالجديد	قال إن المحو للعهد العهيد
ليس للكعبة تجديد الحياة	إن أتى الكعبة غربي بلات

= كان موقفاً متسرعاً من إقبال وقد أدلى به فى عجلة حالت بينه وبين فحص آراء العلمانيين الأتراك التي سرعان ما عاد لنقضها بعد تمحيصها، وأنه كان متحمساً للمنهج التحديثي الذي انتحله الأتراك من الغرب الذي أخرجهم إلى طور التجديد فحسب (٢٧) . وعندي أن هذا التبرير أقرب إلى الحقيقة .

ما تغنى الترك ما قالوا نشيدا | بل قديم الغرب سموه الجديدا
نفس آخر فيـــهم ما خفـــق | عالم فى القلب منهم ما انبثق
وافقوا العالم هذا لا جــــرم | فيه ذابوا شمعة تحت الضرم[٢٩]

وحمل إقبال على المتشيعين للغرب فى العالم الإسلامي موضحاً لهم أن نفورهــم مــن السير على سنة القدماء عزوفاً عن التقليد، وفنائهم فى الغرب طلــباً للجديد أوقعهم فيما كانوا يكرهونه. وذلك لأن التعصب للقديم سيؤدى للجمود والتقهقر. أما متابعة الغرب وتقطيع الأصول والتنكر للتراث والتنازل عــن المشخصـــات ســيؤدى حـــتماً إلى فقدان الذات[٣٠]، ومسخ الشخصية والتبعية وغير ذلك من مظاهر المهانة التي لا تحول العبد إلى سيد ولا المقود إلى قائد .

وهـــو يتفق فى ذلك تمام الاتفاق مع جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عـــبده ومدرســـته " مهلاً أيها الغافلون إياكم والركون إلى الإفرنج والاعتماد عليهم ارفعوا رؤوسكم وانظروا إلى الفتن الكامنة فى مطاوي ثيابهم. ألا إنه لا حـــيلة لكـــم ولا وزر إلا أن تطـــردوهم عـــن منهـــلكم، وتزودوهم عن حوضـــكم، إن حكمة الغرب قد أسرت الأمم، وتركتها سليبة حزينة لا تملك شيئاً " [٣١].

وبين لهم أن التحديث المنشود يكمن فى علوم الغرب الحديثة التي يجب علينـــا التســـلح بها والطريق إليها فى تعلم المناهج واكتساب الخبرات وليس ابتضاع المظاهر والمحاكاة فى النظم. ويقول:

من نفوذ الغرب فى الشرق الخراب | والشيوع لانحطاط الدين باب...
دعك من هـــذا التجـــلي للشيـــات | اترك الغرب وأدرك كنه ذات
وبمكـــر الغرب إن كنت الخبيـــرا | لا تقلد ثعلباً بل كن هصوراً[٣٢]

ويفصـــل إقبال فصلاً تاماً بين الثوابت والمتغيرات الحضارية فى موقفه

مـــن التحديـــث . فالثوابـــت عنده يجب أن تستمد من القرآن والصحيح من الحديث ، فكل ما لا يتعارض معها يعد من المتغيرات اللازمة لطبيعة التطور البشرى .

وعلـــى ذلـــك فالمجـــترأ عنده على الثوابت يعد مارقاً عن الملة ومبدداً لشرعتها الأمر الذي يفسر موقف إقبال المتشدد من القديانية وأتباع شردهانند (ت ١٩٢٦) ومنكري الحديث .

وذهب إلى أن جميعهم اتخذ من شعار التحديث دثارا لطعن الإسلام فقد خطـــأ القديانـــية فى قولهم بعقيدة رجعة المهدى المنتظر، وعدم ختم النبوة، وتحـــريمهم للجهـــاد المسلح ضد الإنجليز، وتكفيرهم للخصوم [٣٣]. وهو فى ذلـــك يتفق مع الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) ، ومحمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) ، ومحمد رشيد رضـــا (١٨٦٥-١٩٣٥) ومصطفى المراغى (١٨٨١-١٩٤٥) وســـاند أبا الأعلى المودودى فى دعوته للجهاد المسلح ضد أتباع شردهانند العلمانييـــن الذين راحوا يشككون المسلمين فى الهند فى دينهم ويردونهم إلى بوذيتهم أو هندوسيتهم[٣٤].

ودعـــا كذلك للضرب على يد المارقين من منكري الحديث واتهامه بأنه حجـــر العثرة الكئود التى تحول بين المسلمين وبين الأخذ بالعلوم الأوروبية ونظمها السياسية والعلمية والاقتصادية [٣٥] .

ووجه سهام نقده أيضاً لدعاة القومية العربية من أمثال ساطع الحصرى (١٨٨٣-١٩٦٨) ومحـــب الديـــن الخطيـــب (١٨٨٦-١٩٦٩) - ودعـــاة الفرعونية فى مصر وعلى رأسهم محمد حسين هيكل (١٨٨٨-١٩٥٦) وبين أن مـــثل هـــذه الأفكار تعد فى حكم البدع وليس التحديث وذلك لأن الرابطة الوحـــيدة التى يجب أن تربط المسلمين هي الجامعة الإسلامية. أما العصبية

الجنسية أو القومية العلمانية تعد من الآفات التى وقانا الإسلام شرها.

ويقول فى ذلك :-

قطعوا الأرحام بين الأخوة	صيروا الأوطان أس [illegible]
قدسوا الأوطان إعجاباً بها	قسموا الإنسان أسراب [illegible]
طلبوا الجنة فى بئس القرار	فاحلوا قومهم دار البوار ...
منصب الدين حواه الساسة	فنمت فى الغرب هذى الأفة [illegible]

وانـــتهى إلـــى أن المحدثيـــن لم يفطنوا إلى الغرض الحقيقي للمستعمر الغربـــي مـــن تشجيع النعرات القومية العلمانية وجعلهم أبواقاً لها، ألا وهو تقســـيم الأمة الإسلامية وتقطيع أوصالها ليسهل عليه اجتياحها ومحو الإسلام من الوجود [٣٧].

موقفه من الاتجاه التجديدى التوفيقى :

لانكاد نلمح من بين كتابات إقبال أي تصريح له يعرب فيه عن انضوائه تحت راية المصلحين السلفيين أو الحديثين الغربيين . في حين أنه حرص في أشعاره وخطبه على توضيح وجهته ومنهجه في تجديد الفكر الإسلامي ، وانتمائه إلى الصراط الفاصل بين ثورية جمال الدين الأفغاني وتنوير أحمد خان * (١٨١٧-١٨٩٨) وأعرب بوضوح عن انتقاداته لجلال الدين أكبر (١٥٤٢-١٦٠٥) واتفاقه مع سعيد حليم (١٨٦٣-١٩٢١) ومحمد على جناح (١٨٧٦-١٩٤٨).

فقد حمد اعتدال الأفغاني في نظرته لطبيعة العلاقة بين الأنا المسلمة والآخر الغربي، وربطه مصطلحي التقليد والتجديد بمنفعة المسلمين وصالحهم[٣٨]. دون أن يؤثر ذلك على وجود هويتهم واستقلالها وأقره كذلك

---

* اختلف الباحثون حول تقييم دعوة المجدد الهندي الكبير السيد أحمد خان. فذهب كل من أحمد أمين في كتابه "زعماء الإصلاح"، وعباس محمود العقاد في كتابه "الإسلام في القرن العشرين" إلى أنه مجدد حصيف أراد إنهاض المسلمين عن طريق الاتصال المباشر بالعلم الأوروبي الحديث، وتفسير القرآن في ضوء ثقافة العصر، وأنه قريب الشبه بدعوة محمد عبده من ناحية تغليبه منطق التنوير على منطق التثوير. في حين اتهمه مسعود الندوى في كتابه "نظرة إجمالية في تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند وباكستان". ومحمد البهي في كتابه "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي" بأنه من التحديثيين التغريبيين الذين شجعوا علمانية التعليم وهجر المعاهد الدينية، ومحاكاة الإنجليز في معيشتهم ومأكلهم وملبسهم، ووسموه بأنه من المجترئين على الدين وذلك لتحريمه نظام الرق في الإسلام، وتعدد الزوجات، وإنكاره الجن، وجحده للمعجزات الحسية والكرامات الصوفية، وتحريفه للقرآن. والجدير بالذكر أن جمال الدين الأفغاني قد وجه إليه تهمة المروق والإلحاد على صفحات العروة الوثقى.

على دعوته للجامعة الإسلامية، وجحده لفكرة القومية العلمانية، وحملته على كل أشكال التغريب التي يفنى فيها المسلم، باعتباره الأنا المغلوب على أمره في ثقافة الآخر الأوروبي المستعمر، وفتحه باب الاجتهاد العقلي، وتفاؤله في عـودة الإسلام إلى سابق مجده إذا ما تمسك المسلمون بحبل الله واعتصموا بقرآنه وارتشفوا من العلم الحديث قدر طاقتهم (٣٩).

ويقول "في العصور الحديثة ومن وجهة نظري الخاصة إذا كان هناك ما يمكـن تسميته مجدداً فهو جمال الدين الأفغاني وسيذكر المؤرخون المسلمون فـي كـل من مصر وإيران وتركيا والهند اسم عبد الوهاب النجدي، وبعده جمـال الديـن الأفغاني، والحقيقة أن الأفغاني هو المهندس الحقيقي للنهضة الحالـية في العالم الإسلامي، وإذا لم تكن الأمة الإسلامية قد اعتبرته مجدداً وإذا لـم يدع لنفسه هذا اللقب. فإن هذا لا يقلل من شأنه في أذهان من لديهم فكر متعمق في هذا الصدد (٤٠)".

غـير أنه لم يرق له دعوته للصراع المسلح ضد الغرب المستعمر دون أن يسـتعد المسـلمون لذلك وهو في الوقت نفسه لم يرفض منطق الصراع والجهاد طلباً للبقاء (٤١). كما أشرنا سلفاً.

ويقول في ذلك:-

كيف للضأن قتال الأسد	ساعد رخو وفـولاذ يـد
ليس وعظ من بليغ قادراً	أن يرد الكبش ذئباً كاسـراً...
ونما الخوف بنقص المنة	قطع الخوف جذور الهمـة
كل داء في سقوط الهمم	يجعل الأحياء مثـل الـرمم
نامت الأسد بسحر الغنم	سمت العجز ارتقاء الأمم (٤٢)

وقـد وافـق إقـبال أحمـد خان على أهمية نشر المدارس الحديثة بين المسـلمين، ودرج العلـوم الأوروبـية ضمن برامج دراستها. مبيناً معه أن

المعـــاهد الدينية وبرامجها العتيقة ومناهجها العقيمة، لن تنهض المسلمين ولم تضـــف إلـــى ذواتهـــم بمنأى عن علوم العصر إلا جموداً وجهلاً تأباه آيات القرآن قبل صوالح المسلمين (٤٣).

وعلى الرغم من ذلك نجده يرفض وبشدة سياسة علمنة التعليم، وانتشار المـــدارس والمعـــاهد الأوروبـــية الشـــاغرة من الثقافة الدينية في الأقطار الإســـلامية. ويـــرى ضرورة الجمع بين العلوم الدينية والعلوم الطبيعية في الـــبرامج الدراسية على اختلاف مراحلها (٤٤). وهو يتفق في ذلك مع محمد عبده ومدرسته (٤٥).

ويقـــول عـــن خطـــورة المدارس العلمانية ورجعية المعاهد الدينية "لقد خرجـــت مـــن المدرسة والزاوية حزيناً، لم أجد فيهما الحياة، ولا الحب ولا الحكمة ولا البصيرة... أما رجال المدرسة ففاقدو البصر وميتو الذوق. وأما شيوخ الزاوية فقاصرو الهمة، ضعيفو الطلب، قليلو البضاعة... إن المدرسة قـــد نزعت منهم العاطفة الدينية وأصبحوا في خبر كان أجهل الناس لنفوسهم وأبعدهم من شخصياتهم، شغفتهم الحضارة الغربية فيمدون أكفهم إلى الأجانب ليتصدقوا عليهم بخبز شعير، ويبيعون أرواحهم في ذلك. إن المعلم لا يعرف قيمتهم فلم يخبرهم بشرفهم ولم يعرفهم بشخصيتهم. مؤمنون ولكن لا يعرفون سر الموت ولا يؤمنون بأنه لا غالب إلا الله يشترون من الإفرنج اللات ومناة مســـلمون لكـــن عقولهم تطوف حول الأصنام إن الإفرنج قد قتلوه من غير حرب وضرب عقول وقحة وقلوب قاسية وعيون لا تعف من المحارم وقلوب لا تـــذوب بـــالقوارع. كل ما عندهم من علم وفن ودين وسياسة وعقل وقلب يطوف حول الماديات قلوبهم لا تتلقى الخواطر المتجددة وأفكارهم لا تساوى شيئاً حياتهم جامدة واقفة، متعطلة" (٤٦).

ويساير إقبال دعوة أحمد خان لمشاركة المسلمين في الحياة السياسية الهندية، وشغلهم الوظائف الحكومية، وعدم التحرج من ارتداء الزي الغربي. اقتناعاً منهما بأن عزوف المسلمين عن الحياة وانطوائهم على أنفسهم سوف يعمل على إضعافهم واستئصال شأفتهم من الهند، وضياع حقوقهم. وأن التقليد في المظهر لا يفضي أبداً إلى فساد الجوهر.

وقد شارك إقبال في الأحزاب السياسية الهندية وانتخب رئيس حزب العصبة الإسلامية [٤٧]، وعضواً عاملاً في مؤتمر الله أباد، وعضو المجلس التشريعي المركزي. وحال ضعف بصره بين توظيفه في دواوين الحكومة واشتغل بالتدريس في كلية لاهور الحكومية، وحاضر في جامعة عليكرة التي أسسها أحمد خان، ومارس كذلك المحاماة أمام المحاكم العلمانية [٤٨]. الأمر الذي يؤكد قناعته بأن سياسة التغيير التدريجي والإصلاح الجزئي أفضل من سياسة المقاطعة والثورة التي لا تؤمن عواقبها، وأن رفضه لسياسة التعليم والحكم العلماني لا يتعارض مع المشاركة في هذه النظم من أجل صوالح المسلمين ماداموا قلة في القارة الهندية.

وعلى مقربة من ذلك ذهب كل من أبى الأعلى المودودى [٤٩]. وحسن البنا [٥٠] (١٩٠٦-١٩٤٩) ووحيد الدين خان [٥١] فكلهم رفض علمانية الدولة والتعليم، واتفقوا جميعاً على التغيير التدريجي واصلاح المجتمع عن طريق التوجيه والدعوة لإعادة بناء الدولة الإسلامية وتثبيت دعائم الشريعة. وعلى النقيض من ذلك ذهب سيد قطب [٥٢] (١٩٠٣-١٩٦٦) الذي فضل منطق الثورة ، والوثوب على السلطة، والاستيلاء على الحكم، لفرض برنامجه الإصلاحي من أعلى .

وعلى الرغم من تسامح إقبال العقدي ودعوته إلى السلام بين الملل المتعددة

إلا أنه رفض فكرة وحدة الأديان التي نادى بها جلال الدين أكبر *(٥٣)، ورددها مـــن بعده أتباعه وشيعته في مطلع القرن العشرين بيد أنه ربط بين مصطلح التوحيد ومصطلح الوحدة، وجعل راية الإسلام هي السبيل الأوحد للتأليف بين الأديان. ويبرر ذلك بأن الإسلام لا يقسم العالم إلى طبقات أو أجناس أو ألوان أي أنه ينظر للعالم الإنساني كله نظرة واحدة لا يفرق بينها إلا فضل التقوى والعلـــم. ومن هنا كانت عالمية الإسلام التي تقضى بأن أي مجتمع يسير إلى البوار، إذا عجز عن إدراك أساس الأخوة بين البشر. وهو يتفق في ذلك تمام الاتفـــاق مـــع جمال الدين الأفغاني(٥٤) ومحمد عبده (٥٥) في نظرتهما لفكرة وحـــدة الأديـــان، ويتمـــثل ذلك في رغبتهم جميعاً في مصادرة فكرة الأخوة الإنسانية والديانة العالمية لصالح الإسلام. "فلو أن المجتمع ارتكز على قواعد الإسلام وهى قواعد روحية مؤصلة تمتد على طريق هو طريق التوحيد الذي يعطى وحدة العالم عن طريق القاعدة الأساسية التي يعتبرها الجنس البشرى أخـــوة واحدة وأساس التوحيد يهب جميع أفراد المجتمع وحدة المجتمع نفسه من ناحية الفكر ووحدة العمل وكل الديانات الكبرى تؤكد هذه العقيدة" (٥٦).

---

* هـــو ابـــن همايون وسليل تيمورلنك أعظم أباطرة المغول المسلمين في الهند تولى العرش خلفـــاً لأبيه عام ١٥٥٦ وجمع في ثقافته بين البوذية والهندوكية والعلوم الغربيـــة الحديثة وقليل من العلوم الإسلامية والنظريات الصوفية. كان معتدلاً في بداية عهده غير أنه جمح بفكـــره بتأثـــير مـــن مجلس العلماء الذي كان يعقده في قصره وكان يضم عدد كبير من العلمـــاء الطبيعيين ورجال الملل والنحل الهندوسية فأعلن نسخ نبوءة محمد (ﷺ) وانتهائها وبداية عصر جديد على يديه يتلقى فيه الخبر من السماء. ومن أشهر تعاليمه الدعوة لوحدة الأديـــان السماوية والوضعية وإنكار كل الغيبيات (الملائكة، الجن، الحشر، النشر) وإتباع العلـــوم والـــنظريات الأوروبية لتجديد العقائد الإسلامية. وقد لاقت هذه الدعوة تأييداً من الهـــندوس وبعض المسلمين وراحوا يرددونها ويطورون منها حتى أضحت من الدعوات الرائجة في القارة الهندية في عصر إقبال.

والجديـــر بالإشـــارة أن المبررات التي استند عليها إقبال لرفضه فكرة وحـــدة الأديـــان المنبـــثقة مـــن أسس وضعية، هي بعينها التي اعتمد عليها المفكـــرون المسلمون المعاصرون في رفضهم فكرة العولمة الأمريكية (٥٧). التـــي تـــرى في الخصوصية الثقافية للشعوب خطراً يهدد كيانها ويؤثر على وضعها الاقتصادي(٥٨).

وينشد إقبال في ذلك :-

بنور الوئام وبشرى الإخاء	نزف إلى المسلميـــن النـــداء...
أخوتنا بين كـــل القـــلوب	كقبلتنا في جميـــع الشعـــوب
تلاقى الشمال بها والجنوب	مع الشرق والغرب في كل حين ...
إلى الاتحاد دعانا الإلـــه	لإنشاء دينا وإعـــلاء ديـــن...
لدين الجماعة نادوا الجميع	وعيشـــوا بإيمانكم أجمـــعين
بنينا الإخاء لكـــل الديـــار	على ألفـــة أينعـــت بالفخـــار...
فهيا ارفعوا للإخاء العلـــم	وسيروا به جبهـــة في الأمـــم
يصفو التآخي وصدق الهمم	نعيد الســـلام إلى العالمـــين (٥٩)

ويمضي إقبال في نقده للرؤى العلمانية المناهضة للثوابت العقدية، ويحمد للمصلح التركي سعيد حليم *(٦١) (١٨٦٣-١٩٢١) موقفه المعتدل من قضية

* هـــو حفيد محمد على باشا والى مصر، جمع في ثقافته بين العلوم الإسلامية والفلسفات والآداب الأوروبـــية، عـــاد إلى استنبول بعد دراسته في سويسرا، وراح يدعوا لفكرة الجامعة الإسلامية وشغل وظيفة وزير الخارجية العثمانية. ثم اختير صدر أعظم عام ١٩١٣. وقـــد تأثر بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في وجهته الإصلاحية، نفى بعد هـــزيمة تركـــيا في الحرب العالمية الأولى إلى مالطة ثم اغتيل في روما على يد أحد الأرمن.

القديـم والجديـد، ورفضه فصل الدين عن العلم وإحياء العصبية الطورانية، ويسـايره في حملته ضد دعاة التغريب وانتحال الدساتير الغربية عوضاً عن الشريعة الإسلامية ويعده إقبال من المفكرين المجددين الذين نجحوا في الدفاع عـن الإسـلام، وبينوا أن تخلف المسلمين لا يرجع إلى ملتهم والكتاب الذي يقدسونه، بل يرجع إلى إغلاقهم باب الاجتهاد، وإمعانهم في التقليد، وتقاعسهم عـن تخلـيص الدين من الأوهام والخرافات التي علقت به. ويقول "هذه هي آراء الصدر الأعظم في تركيا. وترون منها أنه نهج منهجاً فكرياً أكثر اتفاقاً مع روح الإسلام، فانتهى تقريباً إلى النتيجة التي وصل إليها الحزب الوطني أي إلـى القـول بحق الاجتهاد رغبة في إقامة الشريعة من جديد على ضوء الفكر والخبرة في العصر الحديث" (٦٠).

وبعيـن المنهج النقدي الذي انتهجه في فحص رؤى المجددين وسياستهم تجـاه الغـرب نجده يوافق الزعيم الهندي محمد على جناح * (٦٢) (١٨٧٦-١٩٤٨) في رؤيته لمستقبل المسلمين في الهند ورفضه اندماجهم في القومية العلمانـية الهندية. وجاء في رسائل إقبال لمحمد على جناح ما يؤكد اتفاقهما علـى ذلـك "لقـد توصلت إلى الاستنتاج بعد أن قمت بدراسة كبيرة ودقيقة للشـريعة الإسلامية إلى أنه إذا ما فهمت هذه الشريعة حق الفهم وطبقت كما يجب أن تطبق فإن الحق في العيش على الأقل يكفل لكل إنسان. ولكن تطبيق

---

* هـو سياسـي هـندي وأحد المجددين الإسلاميين الذين انتهجوا منهج التوفيق بين الأصالة والمعاصـرة في دعوتهم لإصلاح حال المسلمين في الهند درس الحقوق في لندن ثم عاد إلى الهند واشتغل بالمحاماة . وبرز دوره في المحافل السياسية حتى أضحى عضو مجلس الشـورى الأعلـى، وعضو في الرابطة الإسلامية مع اشتراكه في حزب المؤتمر، نادى لمحـو التعصـب بيـن الفرق الإسلامية من جهة والديانات السماوية والوضعية من جهة أخرى. وقد أجاب دعوة إقبال لإقامة دولة إسلامية مستقلة في الهند عام ١٩٣٠م.

الشـــريعة الإسلامية وتعزيزها في هذه البلاد أمر متعذر بدون وجود دولة أو دول إسلامية حرة" (٦٣).

وعلـــى الجانـــب الآخـــر نرى إقبال يهاجم دعوة أبى الكلام أزاد * (٦٤) (١٨٨٨-١٩٥٨) وجـــنوحه نحو فكرة غاندي (١٨٦٩-١٩٤٨) في التوحيد بيـــن الهـــندوس والمســـلمين في دولة واحدة يحكمها دستور علماني يتجاوز الفروق العقدية والملية.

وذلك إيماناً من إقبال بأن الكفر والإيمان لا يمكن جمعهما في كيان واحد ذلـــك. فضلاً عن أن هذه الفكرة تحول بين المسلمين وبين وحدتهم المرجوة، وســـتجعل منهم مجرد أقليات مغلوبة على أمرها تتحكم فيها الأغلبية الملحدة من جهة، والأطماع الغربية الاستعمارية من جهة أخرى (٦٥).

* * *

ويـــبدو مـــن العرض السابق لنقود إقبال للمصلحين السلفيين والمحدثين التغريبيـــن والمجدديـــن التوفيقيين عدم قناعته الكاملة بخطابهم الإصلاحي ويـــرجع علـــة إخفـــاقهم في إنهاض العالم الإسلامي إلى عجزهم عن إيجاد الصيغة المناسبة للتغلب على الثنائية التي واجهتهم عند تصديهم لقضية علاقة المسلمين بالغرب أو الأنا بالآخر (الدين والعلم، العقل والنقل، القديم والجديد،

---

* هو سياسي وأديب ومصلح إسلامي هندي بدأ دعوته بتحريض المسلمين على الثورة اقتفاءً لأثر الأفغاني وعدل عن هذه السياسة وانتحل نهج الإمام محمد عبده في الإصلاح الهادئ. فدعـــا لتحرير الفكر من قيد التقليد ونادى بالاجتهاد العقلي في التأويل، وأيد إلغاء الخلافة والانضـــمام إلى القومية الهندية. اعتقاداً منه بأن الوحدة الإسلامية حلم يصعب تحققه في ظل هيمنة الغرب وسيادته الحضارية. ويرد إليه بعض الدارسين فضل انتشار دعوة محمد عبده في الهند وذلك عن طريق اتصاله بمحمد رشيد رضا.

الشرق والغرب).

فهو يرى في الصراع والمقاطعة التي انتهجها السلفيون جموداً وتقوقعاً ورجعية نهى عنها الإسلام. ويعد طريق المصالحة والمسايرة والفناء في الغرب التي سلكها المحدثون لا تؤدى إلا لمزيد من التخلف والتبعية الحضارية، التي تجعل من خير أمة أخرجت للناس أذلة لا كيان لهم.

وعلى الرغم من ميله لوجهة المجددين المعتدلين، إلا أنه يرى أنهم عجزوا عن وضع خطة دقيقة للإصلاح عن طريق علاقتي التوفيق والتجاور، اللتين انتحلوهما من فلاسفة الإسلام في ظل جمود علم أصول الفقه وعلم التوحيد وعلم التفسير في العصر الحديث. الأمر الذي دفعه لتوضيح منهجه الذي اجتهد في القضاء على الثنائيات التي تعوق تطبيق الأسس النظرية للنهضة الإسلامية.

فذهب إلى أن الخلاف بين الدين والعلم خلاف مصطنع أدى إليه جهل العلماء بالدين، وعزوف الفقهاء عن درس العلوم الطبيعية. وبين أنه من الخطأ الاعتقاد بأن منهج العلم يختلف عن منهج الدين، وكذا القول بأن الدين ثابت والعلم متطور. ومن ثم لا يمكن الربط بينهما، بل الأصوب القول بأن رؤية الدين أعم وأدق وأشمل من العلم في دراسته للوجود والطبيعة الإنسانية [٦٦].

وعلى ذلك يجب على العلماء ورجال الدين معاً التحلي بفضيلة التسامح في حالة الاختلاف لأن كليهما على صواب. فالعالم يحكم بالحس ويركن إلى التجريب، وينتمي إلى نتائج جزئية ومن ثم لا ينبغي عليه – إن أراد الالتزام بطبيعته والحدود التي وضعها لوظيفته – تناول الدين بالبحث أو بالدرس أو نقض معارفه.

وعلى الجانب الآخر يقف الفقيه المتأمل [٦٧] في قرآنه حيث المعرفة

اليقينــية الكلــية الواقعــية يصوب ويقوم ويهدى ويرشد وينقل ويستبعد تبعاً للتجليات العقلية والحدسية التي يفيض بها عليه عمق تأمله للنص القرآني (٦٨) ومــن ثم يجب عليه الاستئناس بنتائج العلم الحديث ليتمكن من فهم موضوع تأمله ولا يضيق بالنتائج والنظريات العلمية المخالفة لتأويلاته أو الثوابت في آيات قرآنه بل عليه أن يجتهد في إثبات صحة ما يعتقد دون أن يحجر على حرية البحث والدرس (٦٩).

ويقول في ذلك: "والعلوم الطبيعية جزئية بطبيعتها فإذا كان لها أن تظل أميــنة لطبيعتها ووظيفتها، فإنها لا تستطيع أن تقيم نظريتها على اعتبار أنها رأى كــامل عــن الحقيقة. وعلى هذا فإن الأفكار التي نستخدمها في تنظيم المعــرفة جزئــية بطــبعها وتطبيقها اعتباري بالنسبة لمستوى التجربة الذي نســتخدمها فــيه... فالعلم لابد من أن يتخير بعض وجوه معينة من الحقيقة ليجعلها موضوعاً لدرسه مستبعداً ماعداها من الوجوه. ومن التحكم البحت أن يدعــى العلم أن ما تخيره من وجوه الحقيقة هي الوجوه الوحيدة التي ينبغي درسها" (٧٠).

وينــتقل إقــبال إلى القضية الثانية ألا وهى الفرق بين التصور الفلسفي للحقــائق وبيــن وجودها في الدين فينزع إلى التفرقة بين العقل كمنهج وبين رؤى الفلاســفة ونظرياتهم العقلية. وبين أن لا تعارض بين العقل والنقل بل إن القرآن لم يوجه إلا لأولى الألباب ليتدبروا آياته ويعوا أحكامه. أما رفض الديــن لــرؤى الفلاسفة ونقده لنظرياتهم من الأمور المباحة على الصعيدين العلمي والفلسفي معاً فلطالما نقض الوضعيون المباحث الميتافيزيقية انتصاراً للعلــم ومــا أكــثر انتقادات الفلاسفة بعضهم البعض تعصباً لنزعة كل منهم ووجهــته الخاصــة. فــلا بأس إذن من انتقاد المسلمين لتصورات الفلاسفة

بمختلف نوازعها انطلاقاً من إيمانهم بحكمة ربانية تنزلت عليهم بفصل الخطاب في هاتيك القضايا التي شغلت العقل البشرى دون أن يقطع فيها بأمر (٧١).

ومن ثم يجب على الفلاسفة النظر إلى الدين على أنه حقائق تتجاوز تصوراتهم ومداركهم ولا يعنى ذلك عنده الحجر على تفكير الفلاسفة أو التسليم بصحة الدين بل الوقوف منه موقف المتأمل في حالة الاتفاق، وموقف القانع بحدود العقل عند الاختلاف (٧٢). "فالفلسفة نظر عقلي في الأشياء وهى بوصفها هذا لا يهمها أن تذهب إلى أبعد من تصور يستطيع أن يرد كل ما للتجربة من صور خصبة إلى نظام أو منهج فهي كأنما ترى الحقيقة عن بعد.

أما الدين فيهدف إلى اتصال بالحقيقة أقرب وأوثق، فالفلسفة نظريات، أما الدين فتجربة حية ومشاركة واتصال وثيق وينبغي على الفكر لكي يحقق هذا الاتصال أن يسمو فوق ذاته وأن يجد كماله في حال، من أحوال العقل يسميها الدين الصلاة " (٧٣).

أما وظيفة رجل الدين – عند إقبال – أن يتخطى مرحلة الإيمان والتسليم بصحة المعتقدات إلى الإطلاع على النظريات الفلسفية أينما وجدت للكشف عن زيفها ومواطن النقص فيها وانتقاء الصالح منها الذي لا يتعارض مع جوهر العقيدة وانتحال مناهجها في الرد على الملحدين والمحرفين للأديان اعتقاداً منه بأن خير وسيلة للدفاع هي الهجوم وأن الزود عن الإسلام ينبغي أن يكون بنفس السلاح الذي يصوب إليه وإلا أصبح خطاب منبر يطرب العوام إلى حين، ويمجه الخواص كل الأحايين. "ولهذا لابد من أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا به في إعادة النظر

في التفكير الديني في الإسلام وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر. أضف إلى هــذا أنه لا سبيل إلى تجاهل الدعوة القائمة في أواسط آسيا ضد الدين على وجه عام وضد الإسلام على وجه خاص تلك الدعوة التي عبرت حدود الهند بــالفعل وبعــض دعاة هذه الدعوة من أبناء المسلمين ... حقاً لقد آن الآوان للــنظر في مبادئ الإسلام وأصوله (نظرة فلسفية) ... على أمل أن يتيح لنا ذلك على أقل تقدير فهم معنى الإسلام فهماً صحيحاً بوصفه رسالة للإنسانية كافة" [٧٤].

وعلــى نفس الدرب يواجه إقبال مسألة العلاقة بين القديم والجديد ويبين أن التعصــب للقديم أو الجديد ما هو إلا آفة من آفات الإفراط والتفريط [٧٥]. وأن الفضيلة بين هذين الطرفين المذمومين هو الجمع بين التليد والجديد [٧٦] ويرى أن عملية التوفيق بينهما لا تخلو من الوعورة والمخاطر وذلك لأن أحد الطرفيــن ثابت والآخر يعدو بلا توقف الأمر الذي يؤدى حتماً إلى الخلاف بينهما من حين إلى حين آخر فنظرة الساكن للأمور تختلف تماماً عن نظرة المتحرك [٧٧].

ومــن أجــل ذلــك يــرى إقبال أن السبيل الأفضل للجمع بين الأصالة والمعاصــرة هو الجمع بينهما في قضية تركيبية واحدة [٧٨]. ولتوضيح ذلك يقــرر إقــبال بأن أعز ما نخشى عليه من ثوابت مشخصاتنا هو القرآن [٧٩] ودونه قابل للتغيير والتبديل تبعاً للمتغيرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية ولكــي نــتفادى التعارض بين الثقافات الوافدة وبين الآيات المحكمات يجب علينا أن نطور من المناهج التي يتناول بها القرآن لكي نعيه ونفهمه. ومن ثم كــان من الخطأ الاعتماد على تفاسير القدماء [٨٠]. وذلك لأن عقولهم كانت مرتبطة بمعارف عصرهم التي انعكست على تفسيراتهم وهى بطبيعة الحال

مخـــتلفة عـــن ذلـــك العصر الذي نعيش فيه. ومن الخطأ أيضاً أن نستعين بالتفسيرات العقلية كتفسير فخر الدين الرازي لاستنادها على الحجة والبرهان أو تفســيرات الصوفية [٨١] لكونها فيض كشفي وإلهام روحي، أو الاستئناس بتفســيرات أهل الظاهر لالتزامها بحرفية النص فكل ذلك في رأيه لن يؤدى إلى فهم القرآن الفهم الصحيح الذي يتجاوز النقائض ويتخطى الأضداد.

ومنهج التفسير الذي يرتضيه يقوم على الحس والعقل والحدس معاً، أي نظـــرة العـــالم والفيلسوف والمتصوف ويقول في ذلك "لا تحسبن أن حرف القـــرآن ظاهـــرة فتحت الظاهر باطن قاهر. وتحت ذلك الباطن باطن آخر، يحار الفكر فيه والنظر. لا يا بنى لا تكن إلى ظاهر القرآن من الناظرين فما يـــرى الشـــيطان من آدم غير الطين. وظاهر القرآن تشخص الإنسان يبدو للعيان ولكن روحه في طي الكتمان" [٨٢].

ويقول في موضع آخر "إنما حل بك التخلف لأنك كففت عن أن تستلهم وحـــياً من الكتاب الذي جاء مرشداً لك. وضيقت من مفهومك عن المعرفة، فأصبحت غير قادر على فهم كتاب الحكمة. وأغلقت عينيك دون تاريخ الأمم وبداياتهـــا ونهاياتها، فعاد تاريخ مثل هذه الأمم يتكرر فيك أنت ذاتك لكن لا تدع لليأس والتشاؤم سبيلاً إليك، واعمد إلى تنمية نفسك الذاتية وفقاً للقيم التي كشف عنها كتاب النور وسرعان إن فعلت ذلك ما ترقى إلى ذرى الأمور من جديد وتكون لك الصدارة دوماً" [٨٣].

"إننـــي أومن وأعتقد أن من درس أصول قانون العصر الحاضر وأثبت خلـــود تعالـــيم القـــرآن وبقاءها في ضوء دراسته إنما هو مجدد الإسلام في عصره" [٨٤].

وينـــتقل إقـــبال إلـــى آخر الثنائيات التي تعترض المصلحين والمحدثين

والمجددين، عند تصديهم لقضية علاقة الأنا بالآخر، ألا وهى الهوية الشرقية والهوية الغربية. فيؤكد أن علاقتي التوفيق والتجاور لا تصلحان للتأليف بين الشرق والغرب لأن لكل منهما مشخصاته التي لا يمكن التنازل عنها. أضف إلى ذلك سنة التطور التي جعلت بينهما بوناً شاسعاً في التقدم العلمي والرقى الحضـــاري، الأمـــر الذي يستحيل معه الربط بينهما إلا بسلاب التبعية التي تمكـــن المتقدم من سحب المتأخر(٨٥). كما أن علاقتي التصارع والتجاهل لم تفلحـــا على مر التاريخ في إنهاض أمة من كبوتها والطريق الأقوم في رأيه للتألـــيف بيـــن الشرق والغرب هو النقد والانتقاء(٨٦). وذلك لن يتأتى إلا بعد رسوخ الثوابت الثقافية والسمات الشخصية لهوية الشرق بالقدر الذي يحفظها مـــن الفناء في الغرب أو الانخداع بمظاهر حضارته خلال فترة فحص الأنا للآخر. أي أن إقبال أراد أن يقبل من الغرب دروب التحديث ورفض منه كل قوالـــب الحداثـــة (٨٧). فيقول "أأنت في مرحلة الحياة أم الموت أم الموت في الحـــياة، انشـــد العون من شهود ثلاثة لتتحرى حقيقة مقامك، أولها عرفانك لذاتك، فانظر نفسك في نورك أنت، والثاني معرفة ذات أخرى، فانظر نفسك في نور ذات سواك، والثالث المعرفة الإلهية، فانظر نفسك في نور الله، فإذا كنـــت ثابـــت الروع في حضرة نوره، فاعتبر نفسك حياً باقياً مثله... أأنت مجـــرد ذرة من تراب؟، اشدد عقدة ذاتك، واستمسك بكيانك الصغير، ما أجل أن يصـــقل الإنســـان ذاته، وأن يختبر رونقها في سطوع الشمس، فاستأنف تهذيب إطارك القديم، وأقم كياناً جديداً، مثل هذا الكيان هو الكيان الحق، وإلا فذاتك لا تزيد على أن تكون حلقة من دخان" (٨٨).

ويقـــول فـــي موضع آخر عن تجربته الشخصية "كنت كطائر يقع على شبكة فيقرض الحبال، ويأخذ الحب، ويطير بسلام... يعلم الله أنى رحلت في أعمـــاق هـــذه العلوم، واكتويت بنارها من غير أن أرزأ في عقيدتي، وخلقي

وصلتي بك. وقد جلست في نارها بشجاعة، وخرجت منها بسلامة كما كان شأن إبراهيم عليه السلام مع نار نمرود" (٨٩).

ويمكننا أن نلاحظ من العرض السابق لموقف إقبال من ثنائيات الفكر أنه لا يرفض التحديث والاقتباس من الغرب طالما جاء عن طريق الانتقاء من عقلية واعية راسخة الأصول واثقة من وجود ذاتها متفائلة في غد أفضل. ويمكننا ملاحظة كذلك إعلائه من شأن الدين المتمثل في القرآن على دونه علوماً كانت أو نظريات فلسفية دون الحط من شأنها أو استبعادها وقد قدم بذلك رؤية جديدة لطبيعة العلاقة بين الدين والعلم والعقل والنقل والقديم والجديد والشرق والغرب.

ويمكنني أن أطلق عليها علاقة التجاوز، وتقوم على ثلاث خطوات التحديد والنفاذ والارتقاء. وهي تختلف بطبيعة الحال عن التصورات السابقة عليها لهذه العلاقة (التوفيق – التصارع – الفصل – التجاور) وعلى الرغم من تأثره ببرجسون * (٩٠) (١٨٥٩-١٩٤١) في إعلانه من شأن المعرفة الحدسية في نظرته للمعرفة والعلاقة بين الفلسفة والتصوف إلا أننا نجده

---

* يرى برجسون أن هناك صلة وثيقة بين الرؤية والتجربة تتمثل في الديمومة الروحية التي تسير الحياة وتنقل الفلسفة إلى طور العلم، والرؤية الذاتية إلى التجربة حتى يتلاشى المجهول وتتضح كل الغوامض. وأن الاختلاف بين المعرفة الحسية والعقلية والحدسية لا يرجع للمنهج ولا للدرجة المعرفية، بل إلى طبيعة كل منها. وذهب إلى أن التصوف ليس امتدادا للفكر الديني بل للفكر الفلسفي فهو تجربة روحية ترمى إلى الاتصال بقوى أكثر من الذات لتستمد منها طاقة جديدة تمكنها من الخلود وهو حالة تجمع بين الواقع والتصورات العقلية المجردة تمكن المتصوف من النظر للأشياء نظرة جديدة يعبر عنها بلغة تمزج بين كل ما يتصور أنه أضداد. وقد تأثر إقبال ببعض هذه الأفكار.

أقرب إلى الثيوصوفية *(٩١) في هذا المنحى. تلك التي جمعت بين التجريب والـتجريد في مباحثها، وجعلت من البحث العلمي سبيلاً للارتقاء والاتصال بالحقيقة المطلقة، ونقضت مفهوم الفناء الصوفي، وأحالته مقاماً لا ثبات الذات الإنسانية وصحوها وبقاءها لا محوها.

ويمكننا أن نتبين ذلك الأثر في مواضع عديدة من كتابات إقبال فها هو يؤكد في تفسيره للآية (٣٥ من سورة النور)

قال تعالى: ﴿ ۞ ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا

---

* تـتكون الثيوصـوفية من كلمتي Theos بمعنى إله و Sophia بمعنى الحكمة. وهو كاصـطلاح يطلـق على التصوف العلمي، وهو منحى من مناحي فلسفة الدين وترد جـذوره إلى الهندوسية وترجع العديد من أفكاره إلى رؤى الفلاسفة على مر العصور منهم بر وكلس وإيكهارت وجيوردانو برونو والمتصوف الألماني جاكوب بوهمه. وقد ظهـرت فـي الفكـر المعاصـر كجمعية على يد الروسية هيلينا بتروفنا بلافاتسكى والأمريكـي هنري ستيل في نيوريوك عام ١٨٧٥م ثم انتقلت عام ١٨٧٨م إلى الهند ومازالت تباشر عملها كأكبر مركز عالمي للجمعية الثيوصوفية في "أدير" بالقرب من "مـدراس" ومن أهدافها:- أيتآخى البشرى، تشجيع دراسة الدين المقارن، إبراز القوى الكامـنة فـي النفس البشرية، العمل على تطوير القوى الروحية في البشر وذلك عن طـريق تأويل النصوص المقدسة لمختلف الديانات تأويلاً جديداً في ضوء العلم يبرهن علـى وجود الله كحقيقة مطلقة. ويبدو أن إقبال قد تأثر بها ولاسيما في صياغة فلسفته فلسـفة الـذات فضـلاً عن منهجه في تأويل النص القرآني. ولا نكاد نلمح في فكرنا العربـي الحديث رائداً لها أكبر من الشاعر أحمد زكى أبو شادي ولاسيما في تأويلاته للقرآن التي مازال معظمها مخطوطاً حتى الآن.

يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴿٣٥﴾ .

إن اجتماع الأديان على وصف الله بالنور، يؤكده العلم الحديث باكتشافه خصائص الضوء من حيث السرعة والانتشار والإحاطة بالوجود والاستمرار. الأمر الذي يفضي لإثبات أنه الموجود الأول المطلق اللامتناهي. وعلى ذلك - فينبغي عنده - على العلماء ورجالات الدين التأمل في الطبيعة والقرآن باعتبارهما وجهان لحقيقة واحدة ألا وهى وجود الباري (٩٢). ويقول عن التصوف العلمي الذي ينشده "والحق أن كل طلب للمعرفة هو في جوهره صورة من صور الصلاة. فالمتأمل في الطبيعة تأملاً علمياً هو نوع من الصوفي الباحث عن العرفان يؤدى صلاته (٩٣)".

ويقول في موضع آخر:-

قال لي العلم غروراً   إنما العشق جنون
قال لي العشق مجيباً   إنما العلم ظنين
لا تكن سوس كتاب   يا أسيراً للظنون
فمن العشق شهود
ومن العلم حجاب
من لهيب العشق ثارت   ثورة في الكائنات
وشهود الذات للعشق   وللعلم الصفات
ومن العشق ثبات   وحياة وممات
علمنا سؤل جلى
عشقنا خافي الجواب...
علمنا نسل كتاب   عشقنا أم الكتاب (٩٤)

ونخلص من ذلك كله إلى أن إقبال لم يكن له موقف نقدي من مفهومي التحديث والحداثة فحسب، بل كان له موقف عملي أيضاً. إذ استحدث المنهج

الثيوصـــوفى على ميدان البحث فى الفلسفة الإسلامية بعامة والتفسير العلمي للقرآن بخاصة وهو أقرب فى ذلك من الشيخ طنطاوى جوهري [٩٥] (١٨٧٠-١٩٤٠) والشاعر الطبيب أحمد زكى أبو شادي [٩٦] (١٨٩٢-١٩٥٥).

فـــالأول قـــد تأثر بمذهب الروحية الحديثة * [٩٧]. أما الثاني فهو ممثل مذهب الثيوصوفية فى الفكر العربي الحديث كما ألمحنا إلى ذلك سلفاً.

وقد اختلف الدارسون حول مصدر منهج إقبال فمنهم من رده إلى صفاء نفسه الملهمة وأريحيته الخلاقة [٩٨].

ونـــــزع فـــريق آخـــر إلى رده إلى مصدر غيـــر واضح في الثقافـــة الغربية [٩٩] ، وأن إقبال استطاع تطويعه وتطبيقه على القرآن [١٠٠].

وطـــاب لبعضهم رده لقدرة إقبال على استنباطه من القرآن [١٠١]. الذي جمع في نظرته للكون نظرة العالم والفيلسوف والمتصوف [١٠٢].

وراق لأحدهـــم رده إلى كثرة مطالعته للآداب والفلسفات المختلفة بعامة وشعر ابن الرومي بخاصة [١٠٣].

---

* الروحـــية الحديـــثة Spiritism اتجـــاه ميتافيزيقى اتخذ منحى الديانات الوضعية في نشر تعاليمه. ويجمـــع فى أفكاره بين النصوص المقدسة والنظريات العلمية الحديثة والتراث الشـــرقي الروحي والنظريات الفلسفية الميتافيزيقية . وهى كجماعة ظهرت على يد بعض العلمـــاء ورجـــال القـــانون بنيويورك عام ١٨٥٤م. ومن أهم أهدافها:- إثبات الحقائق الغيبـــية التي جاءت بها الأديان عن طريق المباحث الفلسفية والنظريات العلمية، محاربة الإلحـــاد، التوفـــيق بين الأديان. وهى تعتقد فى خلود الروح الإنسانية وعودتها ثانية إلى الحـــياة عن طريق علم تحضير الأرواح والتنويم المغناطيسي. ويذهب روادها إلى القول بإنكار العالم المادي والتأكيد على أنه صورة محسوسة للعالم الروحي، ومن أشهر أعلامها فى الغرب: برجسون، وليام جيمس، شيلر، ألفريد رسل. وفى الشرق: محمد فريد وجدي، أحمد فهمي أبو الخير، على عبد الجليل راضى، رؤوف عبيد.

ويبدو أن العقاد كان أكثر الدراسين لشعر إقبال معرفة بحقيقة منهجه فأكد أنه مزج بين التصوف الشرقي والتصوف الغربي العلم والروح، العقل والحدس [١٠٤] "هناك الصوفية التي تؤمن بالثبوت والصوفية التي تؤمن بالفناء. في أي الجانبين إقبال؟ في جانب الثبوت. وهناك الصوفية التي تحسب العالم وهماً باطلاً وخدعة مزدراة، والصوفية التي ترى في العالم مظهراً لجمال الله وإرادة الله وحكمة الله.

في أى الجانبين إقبال؟ فى جانب الحكمة والإرادة والجمال. وهناك الصوفية التى تقول للحياة نعم، والصوفية التى تقول للحياة لا.

فى أى الجانبين إقبال؟ فى الجانب الذى يقول نعم ويؤكد نعم ويعيدها مع النعمة والنعيم. إن أمثال إقبال أجمل مثال للعمل بين الواقع والخيال" [١٠٥]. وعندي أن ثقافة إقبال وأصولها الهندية تؤكد ما ذهبت إليه فى رد منهجه إلى الثيوصوفية. ويؤكد جوستاف لوبون أن الهندوسي لا يضحى بتراثه الثقافي عند اعتناقه لدين جديد بل يسعى جاهداً إلى توظيف ذلك التراث التليد الكامن فى أعماق النفس لخدمة ما انتهى إليه من عقيدة وفكر [١٠٦].

وها هو إقبال يصرح بذلك:-

وأنت من أولاد هاشمي	وطينيتي من نسل برهمي ...
قال البرهمن: خائن أوطانه	والإنجليز تقول : هذا مجتدى
ونبؤة البنجاب قالت: كافر	مستمسك بقديمه لا يهتدي
أيان صوت الحق يعلوها هنا؟	ويل لقلبي فى الصراع المجهد [١٠٧]

ويقول في موضع آخر:-

برهمي في بناريس علم	غائص في فكر كون وعدم
برجال الله يحفى فعله	ومن الحكمة واف كفله
عقله فوق الثريا قد علا	ذهنه ماضي يحل المشكلا
فكره العنقاء إما حلقا	شعلة منها السماك احترقا...

في رياض العلم ألمى شبكا طائر المعنى به ما أدركا [١٠٨]

وإذا مـــا انتقلنا من هذا الأمر إلى تقييم محاولة إقبال ومنهجه في التغلب علـــى ثنائـــيات الفكر الإسلامي، التي تحول بينه وبين الاستفادة من حضارة الغـــرب. فإنـــنا ســوف نجــد أنه على الرغم من جدة وطرافة منهج إقبال، لا يمكننا اعتباره من النهوج العملية وذلك لأن طريقته في الاجتياز والتجاوز (من العلم إلى الفلسفة إلى التصوف) التي يلزم بها الفقهاء ورجالات العلم في هذا العصر غير ممكنة للتحقيق. إلا إذا توفرت أكاديمية إسلامية للاضطلاع بهذا العمل. وذلك هو مشروع محمد عبده، وحلمه الذى لم يتحقق حتى الآن.

كمـــا أن دعـــوة إقبال لاتساع دائرة التفسير العلمي للقرآن لا تخلو من المخاطـــر، أقلهـــا أن مثل هذه التفاسير سوف تظل مصداقية وجودها رهينة صدق النظريات العلمية المستندة إليها.

كما أن اقتراحاته للتأليف بين الهوية الشرقية والهوية الغربية، لم تستطع الإجابة عن العديد من التساؤلات التى مازالت مطروحة حتى الآن منها:-

كـــيف يـــتأتى للمسلمين الوقوف أمام الغرب نداً لند فى ظل عدم ثبوت هويتهم وتأرجحها بين الوطنية والقومية؟

وما هو الطريق الأمثل للتتلمذ على الغرب والاستفادة من ثمار حضارته (التعلـــيم، البعـــثات، الترجمة) ؟ وهل يمنح الغرب علومه ومعارفه لكل من يطلبها؟ أم أنه حريص كل الحرص فى توجيه هذه العلوم وتلك المعارف التى يصدرها للشرق لخدمة مصالحه فحسب؟

وهل تكفى الثوابت الثقافية للمسلمين كمقياس للنقد والانتقاء والتقويم فى ظل تخلفهم العلمي؟

عشـــرات من الأسئلة تدور حول رؤية إقبال لطبيعة العلاقة بين الإسلام والغــرب. ونـــأمل فـــى الصفحات التالية أن نجد إجابة عن بعضها، خلال عرضنا لانتقادات إقبال حيال الثقافة الغربية وطرحه البديل.

إقبال ومعطيات الحضارة الغربية

لـــم يقـــدم محمـــد إقبال على اتخاذ موقف نقدي من معطيات الحضارة الأوروبية (الاجتماعية والفلسفية والاقتصادية والسياسية) إلا بعد دراسة متأنية لواقـــع المســـلمين من جهة، ونظرة فاحصة في فلسفة التاريخ للتعرف على عوامـــل انتصـــارات الحضـــارات واندحارها من جهة ثانية، وأخيراً ترقب للأطوار التي مرت بها الحضارة الأوروبية من جهة ثالثة. وانتهى إلى نتائج عديدة كان لها عظيم الأثر في أحكامه التي أصدرها على مدنية الغرب.

فعلـــى الرغم من تسليمه بتخلف المسلمين وأفول نجم حضارتهم، إلا أنه يـــرفض منطق التبعية الحضارية الذى يقضى بمتابعة المغلوب سنة الغالب، طمعـــاً فـــى اللحاق به وحذو حذوه. مؤكداً كما أشرنا أن الفناء في شخصية الغرب لن ينهض المسلمين، بل سيمسخ من شخصيتهم ويجعلهم عبيداً لسيد لا يرحم يأبى أن يشاركه العبد في الجلوس على كرسى عرش الحضارة.

ويرفض إقبال كذلك منطق المقاطعة والتقوقع بمنأى عن حركة التاريخ، بغـــية بعـــث الماضـــي والتماس الخلاص من تعاليمه. ويعد ذلك ضرباً من الرجعية والتقليد الذي يتعارض مع دعوة القرآن للتجديد والتدبر وطلب العلم من جهة، وناموس ارتقاء الحضارات من جهة أخرى. وهو يتفق في ذلك كله تمام الاتفـــاق مع أر نولد توينبى [١٠٩] (١٨٨٩-١٩٧٥).

واستنادا على ذلك يرفض النظرية الحتمية الدينية التي وضعها الأسقف الفرنســـي موســـويه (١٦٢٧-١٧٠٤) لتفسير حركة التاريخ [١١٠] فقد عاب عليها تجاهلها للإرادة الإنسانية والتجربة الذاتية، وتمسكها بالمسحة الرجعية الـــتى تلقى بالمتدينين فى لجة الحتمية التى تقعدهم عن تجديد تراثهم وتغيير حاضـــرهم. مبيـــناً أن دعوته بالاعتصام بالقرآن، والاعتماد عليه في دعوته

للـــتجديد والتحديـــث لا تعنى أن خلاص المسلمين في تعبد الصوفية، وترديد أورادهم وتفضيل مقام الفناء على مقام البقاء.

وهو يستند في ذلك على قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ ۗ وَإِذَآ أَرَادَ ٱللَّهُ بِقَوْمٍ سُوٓءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُۥ ۚ وَمَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَالٍ ﴿١١﴾﴾ (سورة الرعد الآية ١١).

فاستخلاف الله للإنسان على الأرض يتعارض مع القعود والاستسلام بل يدعـــو إلى الجد والاجتهاد (١١١). كما لا يعنى في الوقت نفسه نكوص العهد ومخالفة المستخلف بل السير بمقتضى تعاليمه ونهج دستوره. ويمضى إقبال مـــع أر نولد إلى القول بأن التقدم العلمي للحضارات ليس دليلاً على ارتقائها وخلودها، بل إن السمو الروحي وقوة الوازع الديني هـــو الـــذي يؤدى إلى ذلك (١١٢). ومن ثم يظل بعث الحضارة الإسلامية وإنهاضها مرهوناً برسوخ هـــذه الـــروح فيها ومدى استجابتها لزعماء الإصلاح ورجالات تجديد الفكر الديني، وكذا أفول نجم حضارة الغرب مرتبطاً أيضاً بتمسكها بالثقافة المادية، والـــنظم التـــي انتحلتها بمنأى عن القيم الروحية التي لا تفترق عن الأديان البدائية من حيث وثنيتها حيث عبادة الذات وإن تسترت تحت ستار القومية أو الاشتراكية (١١٣) متمثلة في تأليه الدولة أو الحاكم (١١٤).

وينتهى إقبال من تأملاته إلى أن سبيل النقد والتقويم والانتقاء هو النهج الـــذي يجب على المسلمين إتباعه في تحديد علاقتهم بالغرب. وسوف نحاول في الصفحات التالية عرض أهم تطبيقات إقبال لهذا المنهج.

* * *

موقفه من المدنية الأوروبية :

إذا كان بول هازار من أوائل المفكرين الأوروبيين الذين نعوا الحضارة الأوروبـــية وهـــى فـــى مهدها انتصاراً للقيم الروحية والمبادئ الدينية التي أهدرها فلاسفة الغرب وساسته قرباناً للعقل الأوروبي الجامح.

فهـــا هـــو إقـــبال يؤكد على أزمة الضمير الأوروبي ويستشرف اندثار حضـــارة الغرب وهى في أوج مهدها ولعل ما يربط بين هذين الرجلين هو إيمانهمـــا بأن القوى المادية وحدها لن تستطيع تنظيم الكون وقيادة العالم. بل بالفكـــر المهـــذب وبالمثـــل الروحيـــة والأخلاقيـــة المفعمة بالإيمان ينتظم العالم [١١٥].

فقـــد ذهب إقبال إلى أن أضواء الغرب لا تبهر إلا عيون السكارى ولا تشبع إلا من أفقدهم الجوع نعمة التذوق. وبين أن الأسس المادية التي أقامت أوروبـــا عليها نظمها السياسية والاجتماعية والاقتصادية، بمنأى عن الدين، هي التي سوف تهوى بحضارتهم إلى أسفل قرار، ويرجع ذلك لهشاشة بنائها. "يا أهل الغرب أن أرض الله ليست دار تجارة، فان ذلك الذي يبدو لكم فضة أصـــيلة ســـرعان ما يتضح أن عياره قليل القيمة. ولسوف تنتحر حضارتكم بخنجرها لأن عشاً قد بنى على غصن ضعيف لا خلود أبدى له" [١١٦].

ويؤكـــد إقـــبال أن أوروبـــا الملحدة لم تقض على الدين المسيحي، كما توهمت بفصلها الدين عن الدولة، ولم تمح الكتب المقدسة بدساتيرها العلمانية، ولـــم تقتل القيم الروحية بتفضيلها الفلسفة على رسالة السماء. بل اصطنعت لنفســـها ديناً أقل وضاعة من الوثنية، جعل من الإنسان خليفة للشيطان على الأرض، أطـــاح بـــه من فوق عرش الفضيلة الذي استخلفه الله عليه ويقول "ولكـــن إياك والحضارة اللادينية التي هي في صراع مع أهل الحق، إن هذه

الفـتانة تجلـب فتناً وتعيد اللات والعزى إلى الحرم، إن القلب يعمى بتأثير سـحرها، وإن الروح تموت عطشاً في سرابها، إنها تقضى على لوعة القلب بـل تنزع القلب من القالب، إنها لص قد تمرن على اللصوصية فيغير نهاراً وجهاراً، وإنها تدع الإنسان لا روح فيه ولا قيمة له" (١١٧).

ويرجع إقبال إهمال حكماء أوروبا للجانب الروحي، وإعلائهم من شأن المـادة إلـى عدم مقدرتهم على التمييز بين الفكر الديني والدين. فنسبوا كل أخطـاء رجالات الدين واستبدادهم ومعاداتهم للعقل والعلم وحرية الفكر إلى العقائد السماوية، وهى من كل ذلك براء.

وعلـى ذلك فيرى أن مخالفة المسلمين لهاتيك النظم، وثباتهم على ملتهم من أصول المدنية الصحيحة، التي يجب على الأوربيين العود إليها (١١٨).

فـلا أثـر في السياسة الإسلامية للسلطة الثيوقراطية، التي رغب عنها الغـرب. بـل أن فيها من سمات الحرية والعدالة ما تفتقر إليه الديمقراطية والاشتراكية الأوروبية (١١٩).

كمـا أن مـبادئ الإسـلام هي التي دفعت معتنقيه إلى البحث والدرس وطلب العلم، وحررت عقولهم من كل ضروب التقليد. وعلى ذلك يبدو تهافت دعوة ملاحدة أوروبا إلى إنكار الوحي ونعتهم إياه بالخرافة. وعلى المسلم أن يجـتهد فـي فهـم قرآنه، ليتسنى له هداية الغرب إلى تعاليمه، وإنقاذهم من الضلال الذي يعيشون فيه.

فـثورة مارتن لوثر التي يعدها الأوربيون طوق النجاة من استبداد آباء الكنيسة، الذين حكموا الأرض باسم السماء. لم تكن في حقيقتها إلا ضد الفكر الديني، الأمر الذي جعل من إصلاحاته منصبة على تقويم سياسة أصحابه لا الديـن نفسه. ومن ثم يصبح جحود الغرب للدين المسيحي بلا مبرر. ويؤكد

فـــي الوقت نفسه أن دعاوى التجديد، والإصلاح للفكر الديني في الإسلام – التي تسعى لرد المسلمين إلى أصول ذلك الفكر الإلهي – أكثر تقدمية ووعياً بمقصدها.

وذلـــك لأن الدين الإسلامي ليس في حاجة لمن يصلحه، لأن القرآن قد عصـــمه من الميل أو الزلل، وعليه لا يعدو الاجتراء على من يخالف القرآن إلا إصلاحاً وتحديثاً وتجديداً [١٢٠]. ويقول في ذلك :-

وإصلاح دين لهم حـــاولـــوا	وألمان شيئاً فما بــــــدلوا
كلام شيوخ خـــلاف الصواب	وفكر جديد يشق العبـــاب
عيون فرنســا رأت ثـــورة	وفى الغرب ما غيرت طفرة
برومـــا تماثيـــل لا تعـــبد	شيوخ شبيبـــتهم جددوا...
إذا شمسنا فارقـــت عينـــنا	جواهرها خلـــفتها لنا ...
عن الفكر إن شئت رفع النقاب	لدى الغرب فكري فكر يعاب
شعوب عراها جمود السكـــوت	بغير التطور حتماً تموت...
إذا ما خلا جهدها من عمـــل	فأنشودة كم تثير الملل [١٢١]

ويحـــاول إقبال خلال نقده للنظم التي اصطنعتها الحضارة الغربية بديلاً للدين. الإجابة عن السؤال المطروح:- ماذا نأخذ من الغرب؟

فيرى إقبال أن في أوروبا نظامين من الفكر يتصارعان من أجل السيادة همـــا الفكر الشيوعي والفكر الليبرالي الرأسمالي. ويزعم كل منهما أنه يقدم فصـــل الخطـــاب في كل القضايا، وأنه يسعى جاهداً لإسعاد البشرية بإقامة العدالة وحماية الحريات ونشر السلام.

وينزع إقبال إلى أن سياسة هذين النظامين لا تخلو من القصور والخلل، الذي عالجه الإسلام وتفاداه القرآن في تشريعه [١٢٢].

فالماركســية الملحـــدة لـــم تفلـــح في طمأنينة الطبقة الكادحة، والعدالة

المزعومة التي تحاول تطبيقها لم تنزع الأحقاد من الصدور. بل إن جحودها الإيمـــان هــو الذي أفقد الإنسان إنسانيته، وطمس وجود ذاتيته (١٢٣). ويدعو إقبال الشيوعيين وأذيالهم في الشرق إلى تأمل الشريعة الإسلامية، التي حققت كــل المطــامح البشــرية فــى العدالة والمساواة، وحافظت على فرديته فى الجماعــة، وكفلت له السعادة فى عبوديته لله. وينبئهم بزوال مذهبهم وتشتيت جمعهم (١٢٤). ويقول في ذلك :-

إن أهل الغرب أفلاكاً أضاعوا	طلبوا الروح ببطن حين جاعوا...
الفــرنج شعلــة قــد بــللت	قلبهــم مــات وعيــن فتحت...
جرحـــوا لكن بحـد سيفهــم	يالهــم صرعى كمثل صيدهم...
بئس ما في الغرب حقا حكمهم	ويزيد الميت موتــاً صورهم...
يــا أسيراً كان من تقليدهــم	الكتاب اقرأ وعــد من أسرهم...
هؤلاء الروس شيئاً أبــدعوا	أوجدوا الخبر وديناً ضيعوا (١٢٥)

كمــا يوضـــح أن الديمقراطية الغربية والنظام الجمهوري الذي وضعته أوروبــا اســتبداد رأس المال وملكية أصحاب الأعمال وعلى الرغم من ذلك فإنــه يــرى أن الديمقراطية الغربية أفضل من الاشتراكية الماركسية (١٢٦). ويتكهــن بتغلــب الليبراليين على الروس. بيد أنه يعود ويؤكد أن ديمقراطية ساســة أوروبا قد سبقها الإسلام في نظام الشورى، الذي تتضاءل أمامه كل تطبيقات الساسة والمشرعين الغربيين *.

---

* لقــد اضطلع كل من الشيخ عبد العزيز جاويش فى كتابه "أثر القرآن فى تحرير الفكر البشـــرى"، ومحمــد فــريد وجدي فى الإسلام فى عصر العلم" "ومن معالم الإسلام" "ومهمـــة الإســـلام فـــى العـــالم"، وعباس محمود العقاد فى "الإنسان والقرآن الكريم" "والشـــيوعية والإســـلام" "والديمقراطية والإسلام"، ومحمد يوسف موسى في "القرآن والفلسفة" "والفقه الإسلامي وأثره على القوانين الأوروبية"، وأبو الأعلى المودودى في كـــتابه "نحـــن والحضارة الغربية" - بمهمة إثبات تهافت النظم السياسية الأوروبية -

ولـــم تصــــدق نـــبوءة إقبال في اعتلاء الغرب عرش العالم وتحكمه في سياســته فحســب، بل صدقت أيضاً على تآمر زعماء الغرب على الإسلام والمســلمين، باعتــبارهم آخــر الأعــداء وألد الأنداد، الذي يكمن فيهم كل الأخطـــار. وقد صور إقبال ذلك في قصيدة رائعة أسماهما (برلمان إبليس) جـــاء فـــيها:- أن إبليس ائتمر باتباعه وأعوانه من الشياطين في شتى بقاع الأرض، وراح كـــل منهم يستعرض جهوده في إضلال البشر. فتحدثوا عن الماركســية والرأسمالية والجمهورية والملكية، وغير ذلك من النظم السياسية التـــي صرفت الأمم عن القرآن والشريعة الإلهية. وجاء على لسان إبليس أن مهمة أتباعه المقبلة هي إغواء المسلمين، وترغيبهم في هاتيك النظم الزائفة، وبث فيهم روح الإلحاد والزندقة وذلك ليتسنى لهم القضاء عليهم [١٢٧]، ومن أقوال إبليس:-

"عرضـــت علـــى الإفرنج حلم الملوكية، وحطمت سحر المسجد والمعبد والكنيسة، علمت الجهلاء درس القدر، وأعطيت الغنى جنون الرأسمالية...، إن مـــا بين جنباتي من خطر ليس إلا من هذه الأمة (الإسلامية) ففي رمادها حـــتى الآن شرارة الأمل... إن من كشف له باطن الأيام يعرف أن فتنة الغد ليست مزدكية لكنها الإسلام...

الحذر الحذر مائة مرة بنظام الرسول، فهو حافظ لكرامة المرأة ومختبر المرء ويخلق الرجال" [١٢٨].

ويمضي إقبال في حملته على كل صور العلمانية الأوروبية [١٢٩]، ويؤكد

- والتأكيد على إن الإسلام كان أسبق في ترغيب المسلمين لما في هذه النظم من خير وإبعادهم عما فيها من نقائص. وذلك في نفس الفترة التي كان يعالج فيها إقبال القضية عينها.

أن عــزوف الأوروبيين عن ملة عيسى فى تسييس أمورهم ووضع برامجهم الدراســية ومناهجهم التربوية (١٣٠)، لا يرجع إلى عجز الدين المسيحي عن ذلــك، بــل يعود فى المقام الأول إلى عدم قدرة القساوسة على تفسير النص الإنجيلي، واستلهام مابه من قيم لتنظيم شئون حياتهم (١٣١) ومن الخير لأولئك وهؤلاء التماس ما يريدون من خير وفلاح، لتسييس أمورهم في القرآن (١٣٢).

ويــرى إقــبال أن تاريخ الحضارة الإسلامية خير شاهد على أن تطبيق الشريعة الإسلامية في ميادين السياسة والاقتصاد والتربية والتعليم، أفضل من هــذه النظم العلمانية الحديثة. وأن تخلف المسلمين لا يرجع إلى العلوم التي اســتنبطوها مــن الشريعة، بل على العكس من ذلك تماماً يعود إلى جنوحهم عنها وقعودهم عن النظر في قرآنهم لتطويرها. وهو يتفق في ذلك مع الأمير شكيب أرسلان (١٣٣) (١٨٧١-١٩٤٦) ومحمد عاكف (١٣٤) (١٨٧٣-١٩٣٦) ومحمــد الخضــر حسين(١٣٥) (١٨٧٦-١٩٥٧) وغيرهم من مدرسة الإمام محمد عبده.

ويضيف أن سقوط نظام الخلافة، وعدم قدرة المسلمين على بعثه، يرجع إلــى الــنظرة السطحية التي نظر بها المسلمون إليه. ألا وهى نظرة السلطة السياســية، وزهــوة العرش والتحكم. أما جوهر هذا النظام الذي غفل عنه المسلمون في عهود فرقتهم وصراعاتهم، هو وحدة المسلمين فى أمة واحدة، اســتخلفها الله لتدبير شئون العالم بناموسه وشرعته. وعلى ذلك يمكن إعادة الخلافــة الإســلامية في صورة جديدة، تنأى عن الشكل الظاهري للحكومة السياســية المتمــثلة في كرسي الخلافة، وتسعى جاهدة إلى إقامة وحدة بين الأقطار الإسلامية تحت رئاسة هيئة أو جماعة تتخذ من مكة مقراً لها وتعمل علــى توحــيد المسلمين في الشئون الاقتصادية والعسكرية، ذلك فضلاً عن

تقويمها برامج التعليم والتربية وكل الشئون الاجتماعية (١٣٦). لتتفق وما جاء في القرآن * (١٣٧).

وقد شاركه في هذا الحلم محمد على جناح وعمل جاهداً من بعده على تحقيقه والاتخاذ من باكستان ** (١٣٨) نقطة الانطلاقة للوحدة الإسلامية المرتقبة.

ويجيب إقبال عن السؤال المطروح: بأن المنهج العلمي والتكنولوجيا الحديثة هما أفضل ما يمكن للمسلمين اقتباسه من مدنية أوروبا، لتحديث حضارتهم (١٣٩) مبيناً أن هذا الصنيع لا يعدو أن يكون فى حقيقته إلا استردادا لعلوم المسلمين الأول، الذين نقل عنهم روجر بيكون أسس التفكير العلمي والمنهج التجريبي (١٤٠). وأكد على ضرورة اعتماد المسلمين على أنفسهم في تدبير شئونهم وحل مشكلاتهم وخلق خبرة ذاتية لأنفسهم في ميدان العلم. وذلك بكثرة التجريب والممارسة، وذلك ليأمنوا الشرور الكامنة في العلوم الأوروبية (١٤١).

---

* يقف إقبال في مناقشته لقضية الخلافة موقفاً وسطاً بين أبى الأعلى المودودى فى كتابه "الحكومة الإسلامية"، ومصطفى صبري فى كتابه "الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية"، ومحمد عاكف فى كتابه "الظلال"، وسيد قطب فى كتابه "معالم على الطريق" وغيرهم من الذين أرادوا إحياء نظام الخلافة بصورته القديمة من جهة، وبين الكماليين الأتراك في كتاب "الخلافة وسلطة الأمة"، وعلى عبد الرازق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" الذين ذهبوا إلى أن الخلافة لا تعدو أن تكون إحدى أشكال الحكم السياسي، وفصلوا فصلاً تاماً بين الدين وأمور السياسة؟

** طالب محمد إقبال بتأسيس دولة مستقلة عن الهند بداية من عام ١٩٢٩ وتتابعت الرسائل بينه وبين محمد على جناح، الذى شاركه النضال من أجل تأسيس باكستان. فأعلن الأخير في جلسة الرابطة الإسلامية المنعقدة فى الثالث والعشرين من شهر مارس عام ١٩٤٠، اتفاق مسلمي الهند على إقامة دولتهم المستقلة، وقد تحقق ذلك عقب خروج الإنجليز من القارة الهندية عام ١٩٤٧.

ويفضل إقبال الجهل ومقاطعة النتائج العلمية، التي يثبت تعارضها مع التشريع الإسلامي ويقول فى ذلك:-

ألا يا حبذا هذا الضرير إذا ما أخطأ النظر البصير
أفضل جاهلاً ورعاً تقياً بعلم ليس يخدعني الكفور [١٤٢]

وظل إقبال طيلة حياته مؤمناً مع أرنولد توينبى بأن قوة الوازع الديني والتمسك بالمشخصات ورفض التبعية الحضارية هى الأسس اللازمة لإنهاض الأمم التى يجب على المصلحين والمجددين وضعها نصب أعينهم [١٤٣].

موقفه من الفلسفة الغربية :

لم تكن رغبة إقبال في الزود عن نفسه وفلسفته ضد الذين اتهموه بانتحال أفكار الغرب، ومحاكاة فلسفاتهم وراء نقده للفلسفة الغربية. بل كان الدافع أبعد من ذلك فقد أراد محمد إقبال إثبات تهافت هاتيك الفلسفات، التى فضلها المسلمون على الفكر القرآني. اعتقاداً منهم بأن فيها صلاحهم وأسس تمدنهم.

فذهب محمد إقبال ومصطفى عبد الرازق (١٨٨٥-١٩٤٧) إلى أن تعلم المتكلمين المنطق الأرسطى، وإطلاعهم على التراث الفلسفي اليوناني، ومحاولتهم التوفيق بينه وبين ما جاء فى المعطيات القرآنية، حال بينهم وبين فهم القرآن فهماً صحيحاً. وعلى العكس من ذلك تبدو مباحثهم في علم أصول الفقه التي تجلت فيها بوضوح فلسفة المسلمين [١٤٤].

ويقول "إن الفلسفة اليونانية مع أنها وسعت آفاق النظر العقلي عند مفكرى الإسلام غشت على أبصارهم فى فهم القرآن" [١٤٥].

ويضيف إقبال مع على سامي النشار [١٤٦] أن فلاسفة الإسلام قد أخفقوا أيضاً في توفيقهم بين الأبحاث الميتافيزيقية اليونانية ، وبين الحقائق القرآنية. وذلــك يرجع لتعجلهم في قراءة النصين الفلسفي والإلهي. فالفلسفة اليونانية تتسـم بالـنظر العقلـي المجرد، في حين أن الفلسفة القرآنية تتميز بالنظرة الواقعية [١٤٧].

ولـم يفطن المسلمون إلى هذا التباين إلا في طور نضجهم حيث ظهور الأبحاث النقدية الإسلامية التي عزفت عن الفلسفة اليونانية على يد الاشاعرة باعتـبارها ولـيدة فكـر ممعن في التجريد، وشاغل بالأساطير والخرافات. والدراسات النقضية للمنطق الأرسطى على يد فقهاء المسلمين، ولاسيما ابن تيميه الذي أثبت عجز هذا المنطق وجموده [١٤٨].

ويحـاول إقبال التدليل على مصداقية نقوده فيوضح أن فلسفة سقراط قد عنيت بتوجيه الإنسان إلى دراسة ذاته الأمر الذي جعل منها فلسفة مغلقة فى حيـن أن القـرآن أمر الإنسان بالتأمل فى الكون والتعرف على موجودا ته وسبل التحكم فيها والانتفاع من خلالها [١٤٩].

كمـا ذهب إلى أن فلسفة أفلاطون فلسفة خيالية [١٥٠] ترغب عن الواقع إلـى آفاق التجريد فتصرف الإنسان عن واقعه وعن مواجهة مشكلاته [١٥١]. كمـا أنها تحط من شأن الحس والتجربة العملية التي هي سبيل المرء للتعلم والـتدبر وأن المسـلمون قد ضلوا باتباعها، فانصرفوا عن العلم إلى أوهام التصوف، التى جعلت منهم عطالا ومتنطعين. الأمر الذى يتعارض تماماً مع القرآن الذي ساوى بين المعرفة الحسية والعقلية والقلبية[١٥٢] باعتبارها جميعاً دوربـاً لتحصيل المعرفة ودعا المؤمنين به إلى الكد والجهاد فى الدنيا طلباً للعيش [١٥٣]. كما نزع إلى أن مبحث التعريفات الذي وضعه أرسطو غير ذي

جدوى، وأنه يعبر عن منطقه العقيم الذى لا يمكن التعويل عليه فى بعث أى نهضـــة (١٥٤). وأن فخـــر الديـــن الـــرازى وابن تيميه وغيرهما من علماء المســلمين الذين نقضوه، قد فطنوا إلى هذه الحقيقة، وعاب إقبال على بعض شـــيوخ المعـــتزلة والأشاعرة وكذا فلاسفة الإسلام، من أمثال ابن سينا وابن رشـــد (١٥٥)، الذيـــن انحـــازوا إلى الفلسفة الأرسطية. الأمر الذى جعل من مباحثهم الفلسفية محاكاة لا أصالة فيها (١٥٦).

ويصـــرح إقـــبال بـــأن هدفـــه من هذه النقود التأكيد على أن الحضارة الإســـلامية لـــم تبـــن علـــى تـــراث اليونان الفلسفي. ومن ثم لا جدوى من استلهامها * وتوظيفها ثانية فى النهضة الإسلامية المنشودة.

ويقـــول "إنـــى أود أن أستأصل تلك الفكرة الخاطئة التي تزعم أن الفكر اليوناني شكل طبيعة الثقافة الإسلامية" (١٥٧).

ولعل كلمات إقبال السالفة تخطئ الذين زعموا أن نقده لأفلاطون بخاصة كـــان مســـايراً لرأى نتشه (١٥٨). وأن حملته على الفلسفة اليونانية بعامة كان فيها محاكياً لابن الرومي (١٥٩).

وينـــتقل إقـــبال إلى الفكر الأوروبي الحديث، ليؤكد أن مواطن الأصالة والابـــتكار فـــيه لا تـــرجع أصولها إلى الفكر اليوناني. بل ترجع إلى علوم العـــرب، ونقودهـــم للفلسفة اليونانية، ومباحثهم التى خلطوا فيها بين النظرة القرآنية والتصورات الميتافيزيقية اليونانية.

---

* وعلـــى النقـــيض مما ذهب إقبال نجد أحمد لطفي السيد وطه حسين وإسماعيل مظهر وغيرهم من مدرسة الجريدة، يعملون عن طريق الترجمة والتصنيف على نشر الفلسفة اليونانـــية بين المثقفين المصريين. اعتقاداً منهم بأن فى بعث حكمة اليونان إحياء لسنة استنها النهضويون المسلمون والأوروبيون قبيل تشييد حضارتهم.

ويقــول "لقــد كانت أوروبا بطيئة نوعاً ما فى إدراك الأصل الإسلامي لمــنهجها العلمــي وأخــيراً جاء الاعتراف بهذه الحقيقة... فأول نقطة هامة نلاحظهــا فــى روح الــثقافة الإســلامية هى أنها، فى سبيل الحصول على المعرفة، تجعل المحسوس المتناهي نصب عينيها.

وواضح كذلك أن ظهور منهج الملاحظة والتجربة فى الإسلام لم ينشأ عــن توافق بين العقل الإسلامي والعقل اليوناني بل كان راجعاً إلى صراع عقلــي طويل المدى. والواقع هو أن اليونانيين الذين وجهوا جل عنايتهم إلى الــنظري المجرد دون الواقع المحسوس اتجه تأثيرهم على الأكثر إلى حجب أنظــار المسلمين عن فهم القرآن، ووقف حائلاً بين المزاج العربي العملي، وبين إثبات وجوده واستقلاله خلال قرنين من الزمان على الأقل" (١٦٠).

ويمضــى مع العديد من تلاميذ * الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى القول بــأن المــنهج الديكارتى وقانون العلية عند هيوم يرجع إلى أصول إسلامية تتمــثل فــى فلســفة الغزالى(١٦١). وأن نظرية التطور يمكن التماسها عنــد مســكوية (١٦٢). ثم يصوب نقداته إلى تصورات فلاسفة الغرب لله والإنسان فيــنزع إلــى أن ديكــارت قــد أخفق في إثباته وجود الله عن طريق الدليل

---

* لقــد حــاول معظم تلاميذ الشيخ مصطفى عبد الرازق وعلى رأسهم إبراهيم مد كور وعــثمان أمين ومحمد عبدا لهادى أبوريده وتوفيق الطويل وعبد الرحمن بدوى، ومن نحــى نحوهــم مــثل عباس محمود العقاد، عن طريق الدراسات المقارنة بين فلاسفة الإســلام، وفلاســفة الغــرب المحدثيــن، التأكيد على وجود مواطن عديدة فى فكر المتأخريــن لا تخلــو من أثر المسلمين فيها. وقد دارت مساجلة شهيرة على صفحات مجلة الكتاب عام ١٩٤٨ بين أحمد فؤاد الأهوانى وعباس محمود العقاد، حول السببية عند هيوم وبين الأول أن مفهوم السببية والعادة عند الغزالى يختلف عن مفهومهما عند هيوم.

الأنطولوجى، وأن كانط كان مصيباً فى نقده إياه.

بيـــنما كانط نفسه كان مخطئاً أيضاً فى اعتبار وجود الله من التصورات غير الذهنية، التى لا يمكن التحقق منها فى نطاق المعرفة العقلية التجريبية. وبيـــن أن مثل هذه الرؤى لا تخلو من القصور وضيق الأفق، وذلك لأنها لم تســـتطع التخلص من ثنائية الفكر (ماهية ووجود، حس وعقل، روح ومادة، ديـــن وعلم). ووضح أن العلم الحديث قد أثبت الوحدة التركيبية، التى أكدها القرآن منذ نزوله على محمد (ﷺ)، التى تجمع بين ما يصوره الفكر الإنساني بأنـــه متناقضـــات، فما كنا نعتقد فيه أنه مادة أثبتت الدراسات المعاصرة أنه شـــكل من أشكال الروح. ويقول "القيمة الحقيقية للدليل الوجودي ودليل العلة الغائـــبة لا تتضـــح إلا إذا استطعنا أن نبين أن الوضع الإنساني ليس وضعاً نهائياً وأن الفكر والوجود هما فى النهاية أمر واحد... إنه نظراً لما طرأ على العلـــم مـــن تطـــورات حديثة مثل القول بأن طبيعة المادة تموجات ضوئية محتبســـة...؟ فـــإن قـــيام مذهب يقول بإلهيات تعتمد على العقل لا يكون من البطلان بالقدر الذي سبق إليه كانط...

أما فيما يتعلق بالشيء فى ذاته الذى لا يمكن للعقل المحض أن يحصله لأنـــه خارج عن حدود التجربة، فإن حكم كانط عليه لا يقبل إلا إذا افترضنا أولاً استحالة كل تجربة غير التجربة العادية" (١٦٣).

ويخطئ كانط كذلك فى فصله بين الدين والعلم، بحجة أن العقل عاجز عن إدراك اللانهائي. ويربط بين خطأ كانط وخطأ الغزالى وصوفية الإسلام، الذين تصوروا أن الحدس دون الحس والعقل القادر وحده على إدراك الحقيقة الإلهية.

ويبيـــن أن الغرب قد برر إلحاده باتباعه كانط، وأن المسلمين قد تخلفوا عـــن ركب الحضارة باقتفائهم أثر الغزالى والصوفية. ويقول "أن الفكر قادر

علـــى أن يصـــل فـــى حركته العميقة إلى لا نهائي سار فيها... ولكن كانط والغــزالى علـــى سواء فاتهما أن يدركا أن الفكر فى حركة إدراك المعرفة يـــتخطى حـــدود تناهـــيه. والمتناهيات الطبيعية متنافرة فيما بينها، وليست المتناهيات الفكرية كذلك... فإن أبرز ظاهرة فى التاريخ الحديث هى السرعة الكبـــيرة التي ينزع بها المسلمون فى حياتهم الروحية نحو الغرب. ولا غبار فـــى هـــذا المنزع فإن الثقافة الأوروبية فى جانبها العقلي ليست إلا ازدهارا لـــبعض الجوانب الهامة فى ثقافة الإسلام. وكل الذي نخشاه هو أن المظهر الخارجـــي الـــبراق للثقافة الأوروبية قد يشل تقدمنا فنعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها" (١٦٤).

ويتـــناول إقـــبال رؤى فلاسفة الغرب وتصوراتهم للإنسان الكامل. فيقر فيشـــته (١٧٦٢-١٨١٤) على إعلائه من شأن الذات الإنسانية المبدعة، غير أنـــه يخالفـــه فـــى عـــدم تغلبه على ثنائية "تصورات الأهداف" "وتصورات المعـــرفة"، وفصله كذلك بين الذات الفردية والذات الجماعية، وجعله الإيمان الشـــعور الداخلـــي المثبت لوجود الله دون العقل، وتعويله على الضمير فى الحكم على الخير، وإعلائه من شأن الشعور الإيماني (١٦٥).

وتـــبدو أوجـــه الـــتعارض عديـــدة بين تصور نتشه (١٨٤٤-١٩٠٠) للسوبرمان وتصور إقبال للإنسان الكامل.

فقد ذهب الأول إلى أن القوة والعنف والتمرد على المألوف هى الصفات الـــتى يجب أن يتسم بها السوبرمان ومن ثم لا مكان فى قلبه للرحمة والرفق بالضعفاء، ولا سبيل للعدالة والحرية والمساواة إلا فى صراع الأقوياء.

أما الإنسان الكامل عند إقبال فتبدو قوته في مركز الطاقة الواعي، الذى لا يقـــبل الهـــزيمة، وقدرته على تحمل الآخرين والمحن التي تصادفه، وهو

مؤمن بالله، وهدفه الأسمى هو تطبيق شريعة الله على الأرض، وهو متطور دائماً تطوراً روحياً يجعل منه خليقاً بأن يخلف الله على الأرض (١٦٦).

ذلك فضلاً عن أن العود الأبدي عند نتشه يسير في حركة دائرية. بينما يرى إقبال فيها رجعية، وآلية تخضع لقانون صارم لا يرتكن إلا على مجرد افتراض.

كما أن النقض عند نتشه يعد من الغايات. بينما هو عند إقبال سبيل للإصلاح وتمهيد الأرض لإعادة البناء (١٦٧).

وعلى الرغم من هذا التباعد بين رؤية الرجلين للإنسان الكامل نجد إقبال ينظر إلى نيتشه نظرة يختلط فيها الاحترام بالشفقة والعتاب. ويبدو ذلك بوضوح فى هذه الأبيات :-

أى قدر لذا الحكيم ولكن	لم يكن أهل نكتة التوحيد
ليس إلا لذي البصيرة يبدو	سر معنى بلا إله بعيد
أرسل الفكر أسهماً فى سماء	وحوى الشمس بالخيال المديد (١٦٨)
عاشق لكن طوته زفرته	سالك قد تبهته خطوته
ورأى لكن بعين الظاهر	الرقيق فى العنيف القاهر
ليته من عاش فى عصر لأحمد	ليعيش فى الحبور وهو سرمد (١٦٩)

ويتفق إقبال مع برجسون (١٨٥٩-١٩٤١) فى أن إمعان التأمل فى الذات هو معيار وجود الأنا، وأن العالم الروحي أيسر فى معرفته من العالم المادي، وأن المعرفة الحدسية المفعمة بالتجربة المباشرة هي وسيلتنا للتعرف على الحقائق الميتافيزيقية. غير أنه يخالفه في فصله بين العلم والفلسفة، والمكان والزمان، والكم والكيف. وجعله المعرفة الحدسية معرفة ذاتية داخلية بمنأى عن الواقع المحسوس. وإن كان يتفق معه تماماً فى جعله العقل مقدمة لازمة للحدس، وأن الذات لا تتخطاها إلا بالمجاهدة. ويرى إقبال أن

برجسون كان مخطئاً في تقديمه الزمان المطلق على وجود الحوادث المعلولة للديمومـــة الأزلية. ويرى أن في ذلك تجاهلاً لحقيقة الوجود الأزلي الذي هو ذات الله. الأمــر الــذي يجعــل من كل الموجودات معلولة له (١٧٠). فيقول "والذات الأولى فى تعبير القرآن غنية عن العالمين. أما ماعداها فلا يستطيع أن يدعى أنه ذات أخرى مقابلة لها، وإلا وجب أن تكون الذات الأولى كذواتنا المتناهية بينها وبين الغير المقابل لها نسبة مكانية. وما نسميه الطبيعة أو غير الــذات ليس إلا لحظة عابرة فى وجود الله. ووجود الله من ذاته لامن غيره وهــو وجــود أزلى مطلق، ويستحيل علينا أن نتصور فى عقولنا هذه الذات تصوراً كاملاً" (١٧١).

ويرفض كذلك تفرقة وليم جيمس (١٨٤٢-١٩١٠) بين الإدراك العقلي، والمعــرفة الحســية، والوعي الصوفي، فى إدراك وجود الله. فقد ذهب وليم جيمس إلى أن حالة الوعي الصوفي لإدراك الحقيقة الكلية يصاحبها محواً أو فصلاً للحواس الطبيعية. الأمر الذي يجعل منها تجربة شخصية فى حين أن المعــرفة الحســية أكثر عمومية وموضوعية. بينما يؤكد إقبال أن الحواس والعقــل تدرك الحقيقة على نحو جزئي متتابع. أما المعرفة الصوفية فتجتاز طــريق الجزئــيات إلى الرؤية المباشرة، وهى فى حالة صحو كامل ووعى مســتمر(١٧٢). وعلــى ذلك فهو يرى أن وليم جيمس قد جانب الصواب فى حصره الإيمان بالله فى دائرة الميول الشخصية والطبيعية والسيكولوجية، مع تسليمه بأن فكرة وجود الله لا تتعارض مع المنطق العقلي (١٧٣) . ويقول إقبال فــي ذلك "كل ما أريد أن أقول هو أن المعرفة المباشرة فى الحالة الصوفية ليســت مــن غير نظير، بل فيها بعض الشبه بالمعرفة العادية وربما كانت مندرجة تحت نوع هذه المعرفة"(١٧٤).

وينـــتقل إقــبال إلى مناقشة بعض الرؤى الإلحادية الغربية، المتمثلة فى آراء الوضـــعيين التجريبييـــن وفـــر ويد (١٨٥٦-١٩٣٩). فيبين أن خطأ الوضعيين يكمن فى أنهم لم يلتزموا بموضوع بحثهم، وأرادوا تطبيق منهجهم فـــي ميدان آخر غير الذي وضع له. فالتجربة الحسية لا يمكن أن تدرك إلا نتائج العلوم الطبيعية، وهى تمثل من الحقيقة الجزء أو الغرض. بينما التجربة الدينية عنده اجتازت التجربة الحسية، ثم تجاوزتها إلى التجربة العقلية، ومنها إلى الرياضة الحدسية، التى تنفذ إلى جوهر الحقيقة الكلية. الأمر الذى يجعل العالم والفقيه يسيران فى درب واحد. بيد أن أولهما لم يخطو فى هذا الدرب إلا خطوات معدودة. بينما الثاني اقترب من نهايته.

ويعيـــب إقبال على فرويد أيضاً خلطه بين التصور العقلي، والافتراض التجريبـــي. وذلـــك فـــى محاولة تعريفه للدين. فيزعم أن هناك عقل باطن ورغـــبات مكـــبوتة، يختزنها الإنسان فى اللاشعور، وسرعان ما تخرج هذه المخزونان على شكل إبداعات فنية أو أساطير خرافية أو ديانات، يغير فيها الذهن المكبوت واقعه، وذلك بتصوير الجنة التي يصبو إليها في هذه القوالب الخيالية.

ويرى إقبال أن الواقع التجريبي يكشف عن مدى زيف هذه التصورات. ويبيـــن أن قـــدر الصدق فيها محدود جداً، ولا يكاد يصدق إلا على الديانات الوضـــعية المفعمـــة بالخرافة. أما الديانات السماوية فتحوى بين طياتها قيم أخلاقية، ونظم ونواميس لها من الدقة والجدة، ما يجعل من وسمها بالخرافة درباً من الجهل[١٧٥].

كمـــا يأســـف إقـــبال على فلاسفة الغرب، الذين يصدرون على الإسلام أحكامـــاً خاطئة، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء التعرف على أصوله وعقائده،

الـــتى تكشف عن حقيقة سماته. بدلاً من ارتكانهم على رؤية سطحية لبعض تصرفات العوام من المسلمين.

ويجـــد فى شبنجلر (١٨٨٠-١٩٣٦) نموذجاً للفيلسوف الأوروبي، الذي جهـــل حقيقة الموضوع الذى صوب إليه سهام نقده. فبين أن وصفه للإسلام بأنـــه إحدى ديانات المجوس يجافى الحقيقة، ويكشف عن جهل صاحبه. كما أن نعته الحضارة الأوروبية بأنها قد خلقت ذاتها بذاتها، دون أدنى استفادة من الحضـــارات السابقة عليها. وتعميمه هذا الحكم على سائر المدنيات، لا يمكن الـــنظر إليه إلا باعتباره زعماً يتنافى مع الواقعات التاريخية. فيقول "تهافتت مـــن أساســـها نظـــرية شـــبنجلر التي تقول بأن كل ثقافة تستقل فى نموها وازدهارهـــا عن غيرها من الثقافات استقلالاً كاملاً متبادلاً. وإني أخشى أن يكـــون ما طغى على شبنجلر من تلهف على إثبات نظريته قد أضله ضلالاً كبيراً عن فهم الإسلام لوصفه حركة ثقافية"[١٧٦].

وينـــتهى إقـــبال من نقوده للفلسفة الغربية إلى أن معظمها يعكس الواقع المادي الذي يحياه الغرب، ويصور النظم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تتواءم مع ذلك الواقع[١٧٧].

وأن بعضـــاً منها يعبر عن جموح العقل البشرى وشططه وجحوده للقيم الروحية والدين وجحود الله تارة باسم العلم، وثانية باسم الحرية، وثالثة باسم العقـــل [١٧٨]. وأن القليل منها يجنح إلى الغلو فى التسامى والإفراط فى طلب المثل العليا ويفضل البحث فى عالم الروح على دراسة العالم الإنساني.

ويخلص من هذا التحليل إلى أنها فلسفة مريضة، وواقع الإنسان الغربي يشهد على أنها عجزت عن تحقيق السعادة لمعتنقيها.

ومـــن ثـــم لا حاجـــة للمسلمين فى انتحالها، والترويج لها فى المجتمع

الإســـلامي. بل يجب دراستها للكشف عن نقائصها وعيوبها، وإثبات وصفها بالإنســـانية. والتأكـــيد على أن القرآن وحده هو الجدير بأن يطلق عليه هذه الصفة مجازاً[١٧٩].

موقفه من المستشرقين :

لقـــد اتهم إقبال بمسايرته لبعض آراء المستشرقين، وترويجه لنظرياتهم، ذلك فضلاً عن انتحاله أصول فلسفته من الفكر الغربي [١٨٠]. ولعل نقود إقبال لفلاســـفة الغـــرب الـــتى عرضنا لها فى السطور السالفة قد بينت كذب هذا الإدعاء.

أمـــا مسألة تتلمذه على كتابات المستشرقين فهذا ما لا يمكن إنكاره، فقد تـــتلمذ على يد المستشرق الإنجليزي توماس أر نولد (١٨٦٤-١٩٣٠) أثناء دراسته بجامعة البنجاب، وبعثته فى إنجلترا.

فأخذ عنه الأسلوب العلمي فى التفكير، واقتنع بآرائه حيال إمكانية الجمع بيـــن ثوابت الثقافة الإسلامية والنتائج العلمية للحضارة الأوروبية. تلك التي بلورهـــا أرنولـــد فى مصنفه الشهير "الدعوة الإسلامية" عام ١٨٩٩م. الذي كشف عن مدى إخلاصه وحبه للإسلام [١٨١].

وقد أعرب إقبال عن تقديره واحترامه فضلاً عن تأثره بأرنولد فى عديد من أشعاره.

وقد اتصل إقبال كذلك بالمستشرقين الإنجليزيين إدوارد جرينفلى براون (١٨٦٢-١٩٢٦)، وريونولد ألينى نيكلسون (١٨٦٨-١٩٤٥) [١٨٢] فقد أخذ عن الأول الشيء الكثير عن خصائص الثقافة الفارسية وآدابها وفرقها الدينية الحديـــثة، ذلك فضلاً عن جهود المسلمين فى ميدان الطب وأثر أبحاثهم على

الحضارة الأوروبية.

وقـد ربطت بينه وبين الثاني صداقة قوية خلال دراسته في كامبردج. تعـرف مـن خلالهـا إقبال على جل آراء نيكلسون فى التصوف الإسلامي وشعر جلال الدين الرومي، وما أكثر المناقشات التى دارت بينهما حول فكرة وحـدة الأديـان. الـتى كـان يرى نيكلسون إمكانيـة تحققهـا عن طريق التصوف (١٨٣). فى حين أن إقبال كان يرفض الفكرة تماماً بحجة أن الإسلام هـو أصـل دين إبراهيم وموسى وعيسى، أما دونه فيعد انحرافات يجب أن يقابلها المسلمون بالتسامح أملاً فى هداية أهلها إلى الصراط المستقيم (١٨٤).

وقـد أعجب نيكلسون بفلسفة إقبال التى تجعل من الذات قوة فعالة قادرة على الإصلاح والتغيير، وقام بترجمة ديوانه "أسرار الذات" الأمر الذى جعل من إقبال فيلسوفاً كبيراً فى عيون الغربيين (١٨٥).

ويتضـح من ذلك أن تأثر إقبال بالمستشرقين كان تأثراً إيجابيا (١٨٦) ولم يكن مثل ذلك الذى أصاب العديد من المفكرين المسلمين الذين اتصلوا اتصالاً مباشراً أو غير مباشر بدوائر الاستشراق *.

ويبدو ذلك جلياً فى الانتقادات التي وجهها لهم زوداً عن الإسلام ورسوله (ﷺ) وحضـارته. وتتكشف موضوعيته فى إقراره بعض النتائج التي انتهت إلـيها أبحاثهم العلمية. ومن ثم يمكننا التسليم بأنه واجه كتابات المستشرقين

---

* لقـد كانت لآراء المستشرقين حيال الإسلام، والقرآن، والنبي (ﷺ)، والحديث الشريف، وثقافـة المسلمين ونتاجهم العلمي والفلسفي والأدبي، والعقلية العربية، أثراً سلبياً على العديد من المثقفين العرب بعامة والمسلمين بخاصة نذكر منهم منصور فهمي، وأحمد أميـن، وطه حسين، وإسماعيل مظهر، وإسماعيل أدهم، وحسين فوزي. ولاسيما فى بداية حياتهم الفكرية، أى قبل دراساتهم النقدية للغرب.

بعين المنهج النقدي، الذى تناول به كل معطيات الحضارة الغربية.

فقــد ذهــب إلى أن المستشرق الأمريكي ماكونالد (١٨٦٣-١٩٤٣) قد جانبه الصواب فى حكمه على تتبع النبي (ﷺ) لإحدى حالات الفناء الصوفي أو الغيــبوبة، بأنها مجرد عملية اختبار من نبى إلى رصيفه على النمط الذي يحدث بين الوسطاء الروحانيين فى جمعيات تحضير الأرواح.

ويــرى إقــبال أن ماكدونالد لم يفطن الى أن متابعة النبي (ﷺ) وترقبه لأفعال اليهودي – الذي تنبأ وأدعى أن الخبر يأتيه من السماء – لم يكن سوى إحــدى تجليات الحكمة النبوية فى استقاء المعارف من أوثق مصادرها، وهو عيــن منهج الملاحظة فى علم النفس. ويقول "ولو أن الأستاذ ماكدونالد فهم روح القرآن فهماً أدق تلك الروح التى خلقت الحركة الثقافية التى انتهت إلى مــيلاد الــنزعة التجريبية الحديثة لاستطاع أن يرى شيئاً واضح الدلالة فى اختبار النبي لليهودي الدجال" (١٨٧).

ولا يقــر فون كريمر فى رده كل التصوف الإسلامي إلى أصول فيدية هندوسية. ويرى أنه أخطأ عندماً نظر إلى فرقة النقشبندية، التي تأثرت بهذه الديانة على أنها تمثل كل التصوف.

وعلى الرغم من موافقته براون على أن المعتزلة من أصول فارسية، إلا أنــه يعارضه فى رده الأشاعرة إلى أصول سامية عربية. ويرى أن لا دخل للجــنس فــى تباين مواقف هاتين الفرقتين من القضايا الكلامية، وذلك لأن الأشاعرة أيضاً يردون إلى نفس الأصل (١٨٨).

وهــاهو يستشــهد بآراء بريفولت الذي يؤكد أن روجر بيكون قد انتحل المــنهج التجريبــي من العرب، وأن معظم آرائه العلمية ترد ثقافته العربية، التي زودته بها دراسته على يد المستشرقين فى أكسفورد(١٨٩).

ويستند إلى آراء المستشرق دى بور (١٨٦٦-١٩٤٢) الذي أكد أن البيرونى قد جمع فى دراسته الفلكية بين التجربة الحسية، والاستنباط المنطقي. الأمر الذى جعل منه رائداً لعلم الفلك [١٩٠].

ويبدو أن إقبال قد انتهج عين المنهج الذى استخدمه محمد عبده وتلاميذه من بعده فى تناول كتابات المستشرقين. ويؤكد ذلك تحذيره من الاعتماد على أبحاث علماء الغرب فى الفكر الإسلامي دون تمحيص. وطلب الحقيقة فى مصادرها. ذلك رغم تقديره للعديد من مصنفات الغربية الشاغرة من التعصب العرقي والملى [١٩١].

ويمضى مع مصطفى عبد الرازق إلى أن بعض كتابات أعلام الاستشراق لا تخلو من الأخطاء والأغاليط، التى تترك أثراً سيئاً على من يطالعها للتعلم أو استجلاء الأمور. فبعضها يتعمد التشكيك فى المعتقدات، وأصالة التراث. الأمر الذى يعمل على ظهور التحريف والتجديف بين شباب المسلمين. ويقول "فلا عجب إذن أن نجد شباب المسلمين. فى آسيا وفى إفريقيا يتطلبون توجيهاً جديداً لعقيدتهم. ولهذا لابد من أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي، وكشف عن المدى الذى تستطيع به النتائج التى وصلت إليها أوروبا أن تعيننا به فى إعادة النظر فى التفكير الديني فى الإسلام، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر. أضيف إلى هذا أنه لا سبيل إلى تجاهل الدعوة القائمة فى وسط آسيا ضد الدين على وجه عام، وضد الإسلام على وجه خاص، تلك الدعوة التى عبرت حدود الهند بالفعل. وبعض دعاة هذه الدعوة من أبناء المسلمين" [١٩٢].

وينتقل إقبال إلى كتابات الغربيين – من غير المستشرقين – التى تستهدف تشويه العقائد الإسلامية والحط من قيمها ومبادئها.

فنزع إلى أن بعض الكتاب الغربيين قد أساءوا عندما ظنوا أن لباس المرأة في الإسلام (الحجاب) يرد إلى حمية الرجل الشرقي، وغيرته على زوجته وأخواته وبناته. وجهلوا بذلك أن حرص الإسلام على احترام المرأة، وصون جسدها من عيون الغرباء، وحماية مفاتنها من الأراذل والمتنطعين، الذين لا تخلوا منهم شوارع وميادين أوروبا. هو العلة الحقيقية وراء التزام المسلمين به كفريضة شرعية.

وبين أن تعدد الزوجات ليس فرض عين على المسلمين كما ظن البعض. بل هو جائز كلما اقتضت الحاجة إليه، مثل زيادة أعداد النساء على الرجال، أو المشكلات الخاصة التى تطرأ بين الزوجين. كالشره الجنسي عند الرجل مثلاً، والخلافات التى تؤدى للطلاق. وأوضح أنه أفضل بطبيعة الحال من نظام البغاء المتفشي فى أوروبا. كما ذهب إلى أن تعليم المرأة، وعملها ليس محرماً فى الإسلام. إذا ما تعارض ذلك مع عفافها، وآداب دينها، ورسالتها مع رعاية بيتها.

وعاب على ظاهرة الاختلاط الجنسي بين طلاب المدارس المختلطة فى أوروبا. وانتهى إلى أن الإسلام قد أعطى للمرأة من حقوق لم تنعم إلا ببعضها المرأة الأوروبية، فى ظل النظم العلمانية. التي سعت لتحريرها وترقيتها وإسعادها ومنها الاستقلال فى الذمة المالية، وحقها في اختيار الزوج، وعقد القرآن وطلب الطلاق، وولايتها على أطفالها (١٩٣).

ويقول عن الانحلال الخلقي في أوروبا:-

بحرية الأفكار هلك جماعة إذا لم يكن فيها تدبر عالم
فحرية الأفكار فى رأس جاهل طريق لرد الناس مثل البهائم (١٩٤)

* * *

لاغـــرو فـــى أن إقـــبال قـــد نجح إلى حد كبير خلال نقداته لمعطيات الحضـــارة الغربية فى إثبات نقائصها، وعدم صلاحيتها للتطبيق فى المجتمع الإسلامي وذلك لأنها وليدة واقعات وظروف خاصة بالثقافة التى نشأت فيها مـــن جهـــة، وتعارضها مع ثوابت المسلمين العقدية والثقافية من جهة ثانية، وماديتها المفرطة وإلحادها الذى عجل بهرمها وأفول نجمها من جهة ثالثة.

وعلى الجانب الآخر نراه قد وفق – بمنأى عن الأسلوب الخطابي – فى توضـــيح أن المواطـــن الإيجابـــية فـــى فلســـفات الغرب، ونظمها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، التى تسعى إلى سعادة الإنسان تتضاءل جميعا إذا ما قورنت بفكر المسلمين المستمد من النص القرآني.

وقـــد حـــدد بذلك ميادين الاستفادة من الحضارة الغربية، وحصرها كما ذكرنا فى المناهج بعامة، والعلوم الطبيعية بخاصة.

وبيـــن أضـــرار سياســـة التبعية الفكرية، والتوكيلات المذهبية، والتقليد الأعمـــى للغـــرب، والتسليم بصدق وصحة نتاج ثقافته فى كل الميادين. تلك التى يسلكها المستغربون فى البلاد الإسلامية.

وقـــد أضـــحى بذلـــك نموذجاً فريداً للداعية الإسلامي المستنير. بيد أن السؤال مازال مطروحا.

كـــيف يمكنـــنا الاستفادة من علوم الغرب والتمييز بين الصالح والضار مـــنها (الهندســـة الوراثية، الاستنساخ، تأجير الأرحام، علم العقاقير، زراعة الأعضاء)؟ وهل يستطيع العبد الجاهل تقليب عطية سيده؟

ومن أين نأتي بحكمة الموازنة بين البرامج التعليمية الغربية وبين ثوابتنا الثقافية والبون فى عرضهما ومعالجة قضاياهما شاسع وكبير؟

وكيف يتأتى لنا إعادة نظام الخلافة بالتصور الحديث الذي قدمه إقبال فى ظل مكائد الغرب وتآمره الذى يعلمه – الداعية الكبير – حق المعرفة؟

وكـــيف التصدي لادعاءات الغرب وهجماته على الإسلام ومازال معظم قادتـــنا ومفكريـــنا المســـلمين لا يجيدون إلا الخطب المنبرية وصب اللعنات والشجب فى التصريحات أو التوعد بالاغتيالات؟

نأمل أن نجد إجابة عن هذه التساؤلات فى الصفحات التالية.

إقبال والصراع الحضاري

بين الإسلام والغرب

لقــد رفــض إقبال كما بينا منطق التبعية الحضارية، الذى يفرض على الأمم الشرقية إقتفاء أثر الغرب وانتحال كل مظاهر ثقافته، باعتباره صاحب الحضارة السائدة.

وقد بنى رفضه على مبررين رئيسيين:-

أولهما أن ليس فيها ما يفتقر إليه الإسلام، بل على العكس من ذلك تماماً فتبدو نظمها وفلسفاتها أمامه متهافته تنبئ عن أفولها وزوالها.

وثانيها يستند على عدة حجج تاريخية: وهى أن الأمم لاترقى إلا بسواعد أبنائها. وقدرة المجددين على إنهاض الرأى العام، ودفعه للتغلب على نكبته، وتوجــيهه للســبل التى تنهضه من كبوته. مؤكداً مع أرنولد يوينبى على أن الشدائد والمحن هى التى تشحذ الهمم، وأن إدعاء أوروبا بالتفوق الحضارى – واعتــبار دونهــا مــن الحضــارات التى سبقتها مجرد أطوار مرت بها الحضــارة الإنســانية. وانتهت إلى الغرب عندما بلغت ذروتها – لايعدو أن يكــون إدعــاءً إخــتلقه الغربيون ليبرروا دعوتهم لوحدة العالم الاقتصادية والسياسية تحت إمرتهم (١٩٥).

وقــد عزف إقبال كذلك عن أسلوب المصالحة والتوفيق، باعتباره غير مجــدى أمام سياسة الغرب الاستعمارية وعدائها للإسلام من جهة، والفروق الجوهــرية التى تفصل بين الثقافتين (الثوابت والمتغيرات) من جهة أخرى. الأمر الذى دفعه دفعاً نحو دراسة مستقبل الصراع بين الإسلام والغرب، فى ظل التفاوت الحضارى بينهما.

فــراح يدرس الذات الفردية والجماعية باعتبارها القوى الدافعة للتطور، ثــم إمكانية إعادة الوحدة الإسلامية كقوة واحدة فى مواجهة الغرب، وأخيراً تقيــيم دور الصـــهيونية العالمية باعتبارها اليد الخفية التى تتحكم فى سياسة الغرب.

* * *

موقفه من قضية الهوية :

لقــد أدرك إقبال أن أولى الخطى الايجابية فى طريق الصراع الذى قدر على المسلمين من أجل البقاء فى عالم تحكمه القوى المادية الملحدة وتتزعمه الصهيونية، هو إثبات وجود الذات مع التسليم بتواجد الآخر المتفوق.

ومــن ثــم كان لزاماً عليه مواجهة الصوفية، الذين يعدون فناء الأنا فى الــذات الإلهــية ذروة الإيمان وغاية الغايات. فذهب إلى أن المفهوم القرآنى لوجــود الــذات الإلهــية والذات الإنسانية يتعارض إلى حد كبير مع مفهوم الصــوفى للفــناء، الــذى يجعل من الأنا الإنسانية شيئاً هزيلاً ضعيفاً يائساً متواكلاً، عازفاً عن الحياة والمجاهدة فيها، يسعى إلى سحق ذاته ومحوها.

فــى خين أن القرآن جعل من هذه الذات خليفة لله على الأرض، تحمل أمانــته، وتسعى إلى إعلاء كلمته بعون لاينقطع منه. الأمر الذى يجعل من مقام البقاء والصحو هو الإيمان الحق وأصدق العبادات [١٩٦] . ويقول "وليست المثالــية فى الصوفية الإسلامية، فى اعتقادى، فى القضاء على الأنا، فليس الفــناء فــى الصوفية الإسلامية بالقضاء على الأنا وإنما فى خضوع الذات الانســانية كلــية للذات الإلهية. ومثالية الصوفية الإسلامية هى مرحلة وراء مــرحلة الفناء، ألا وهى البقاء التى تعد من وجهة نظرى أعلى درجات تأكيد الذات. وعندما أقول "كن صلباً كالماس" فلا أعنى ما يعنيه نيتشه من الصلابة

وقسوة الفؤاد وإنعدام الرحمة، وإنما أعنى تكامل عناصر الذات بحيث يمكنها أن تسد الطريق على قوى التدمير بوسائلها تجاه الخلود الذاتى. ومن الناحية الأخلاقية تعنى "خودى" – فى استعمالها- الأعتماد على الذات، وإحترام الذات، والثقة فى الذات والحفاظ على الذات، بل تأكيد الذات عندما يكون ذلك ضرورة لمصالح الحياة والقدرة على الإستمساك بقضية الحق والعدالة والواجب حتى فى مواجهة الموت. ومثل هذا السلوك أخلاقى فى نظرى إذ أنه يساعد على دمج قوى الذات، ويضفى عليها صلابة، فى مقابل قوى الإنحلال والتفكك. ومن الناحية العملية تحمل الذات حقين رئيسين ألا وهما الحق فى الحياة، والحرية كما تحددها الشريعة الإلهية" (١٩٧).

وعلى الجانب الآخر نجد إقبال يحمل على الذين فقدوا الثقة بذواتهم فراحوا يطلبون الخلاص والعون من الخارج. ولعله يقصد بذلك بعض العلمانيين الذين تجاوزوا الهوية الإسلامية، وحاولوا ربط ذواتهم بأوروبا مثل ضيا كوك ألب وتوفيق فكرت فى تركيا. وطه حسين وإسماعيل مظهر فى مصر.

وعاب كذلك على أولئك الذين أرادوا إثبات الذات عن طريق العصبية القومية. مثل دعاة الوحدة العربية، أو القومية الفرعونية أو الفينيقية. ويعد ذلك كله من أشكال سحق الأنا الإسلامية. وهو رد فعل لموجة التشاؤم التى خيمت على العالم الإسلامى فى ظل ترنح الخلافة العثمانية، وهيمنة الغرب وظهور نجم حضارته (١٩٨).

ويرى أن الثقة بالذات والتفاؤل، هما الركيزتان الرئيستان لبناء إرادة الأنا (١٩٩). التى يجب أن تتسم بالعديد من الخصال كالقوة والصلابة والحب والتسامح والتعاون. وكلها مستمدة من ايمانها بالله وعونه لها.

ويرى إقبال أن تقوية الإرادة تحتاج إلى ميران تقوم بتطبيقه الذات على نفســها علــى أن يسبقه برنامج تربوى دقيق (٢٠٠) يبدأ من ترسيخ الإيمان، وينتمى للعلم والعمل ويتمثل فى:

الطاعــة: وتعنى الانقياد التام لأوامر الله وقانونه الإلهى، وضبط النفس: ويعنى التحكم فى سلوك النفس وإمتلاك قيادها، والنيابة الإلهية وتعنى خلافة الله على الأرض، وهى أعلى درجات الإرادة الإنسانية (٢٠١).

ويؤكــد إقبال على ضرورة تجنب النظريات الغربية فى وضع البرامج التعليمية فى المرحلتين الأولى والثانية. ويعنى بذلك تنشئة الذات على المبادئ والقيم الإسلامية.

ويــرى أن الإســتعانة بــبرامج تــربوية بعيدة عن الإسلام فى هاتين المرحلتين لايخلو من المخاطرة بسلامة التنشئة. وحجته فى ذلك أن البرامج العلمانية فى التربية والتعليم تحمل بين طياتها بذور الإنتماء إلى الثقافة التى نشأت فيها، بكل ما تحويه من قيم ومعتقدات (٢٠٢).

وينصـــح إقــبال بضرورة انتقاء واضعى البرامج التربوية فى المدارس الإسلامية على أن يكون مقياس إختيارهم قوة إيمانهم، وجمعهم بين الثقافتين ليتأتى لهم تطبيق منهج التخلية والتحلية.

ويؤكــد كذلــك علــى وجوب توظيف الآداب والفنون لنفس الغاية التى يسعى إليها البرنامج التعليمى، حتى لايكون هناك أدنى تعارض بين التثقيف والتعليم.

أمــا المــرحلة الأخيرة من برنامج تربية الذات، فيجب أن تنصب على العلــوم الحديثة، والنظم والفلسفات الجديدة، على أن يقوم الموجهون فى هذه

المرحلة بإعداد دراسات نقدية، تقوم بتقييم الثقافات الوافدة بنظرة موضوعية فى متنفس من الحرية (٢٠٣).

وينـــتقل إقـــبال من قضية إثبات هوية الذات وتربيتها إلى قضية أخطر وأكـــثر فاعلية. ألا وهى فعل الذات، وتحديد الأمور التى يجب عليها تنفيذها فى صراعها مع الآخر من جهة، وتفاعلها ومساندتها وإنتمائها للذات الجمعية الـــتى تنضـــوى تحت لوائها من جهة أخرى، - وذلك كله عن طريق منهج الإجتـــياز والتجاوز وحركته المتطورة التى ترتقى من أسفل إلى أعلى، الذى انتهجه إقبال فى معالجة القضايا كما بينا سلفاً.

وينتقل إقبال من "مين دى بيران" (١٧٦٦- نحو ١٧٩٩) إلى أن معيار وجود الذات ليس الإدراك بل الفعل، وأن النقد والتركيب أيسر من التوفيق فى حسم القضايا (٢٠٤). ويقول فى ذلك "قال الساحل الساكن إننى أعيش لكننى لا أعرف من أنا. قال الموج القلق مجيباً بسرعة: أنا أنا حين أتحرك ولا أكون أنا حين أسكن" (٢٠٥).

فلـــم يعد تحديد الهوية عند إقبال كاف للصراع بين الإسلام والغرب. بل هو فعل المسلمين، والرغبة الذاتية للأنا التى تتصدى للمشكلات، وتكافح من أجـــل تحقـــيق الغايات بوعى تام وإرادة صلبة حرة، معولة كل التعويل على ذاتها. دون أدنى تواكل منها على الآخرين أو تعلل بالظروف والعقبات (٢٠٦). فقوة فعل الذات المعدة للصراع لاتكل ولا تلين ولا تيأس من الجهاد. ومن ثم يكتب لها الخلود ويقول إقبال فى ذلك "فمنتهى غاية الذات ليس أن ترى شيئاً، بل أن تصير شيئاً. والجهد الذى تبذله الذات لكى تكون شيئاً هو الذى يكشف لها فرصتها الأخيرة لشحذ موضوعيتها وتحصيل ذاتية أكثر عمقاً" (٢٠٧).

ويوضـــح إقـــبال أن الـــتأمل الذى تبذله الذات لتقوية الإرادة ليس تأملاً

صــوفياً بالمعــنى المــتعارف عليه عند أهل الوجد والبكائين. بل هو تأمل تتصهر فيه الذات انصهاراً يجعلها أصلب من الماس النقى كما أن الفعل الذى تبذله الإرادة ليس هو التعبد والتنسك بكثرة الصلوات واعتكاف الزهاد بل هو الجهاد فى كل الميادين جهاد بالقلم والسيف. ويقول:-

أيها المغفل معنى الكلم ... أثبتن فى القلب ألفاظ الفم...
لذة الإيمان زد بالعمل ... مات إيمات إذا لم يعمل [٢٠٨]

ويقول فى موضع آخر:-

مادرى الشيخ أن توحيد فكر ... دون فعل بعـــد لغو كـــلام
يا إماماً لركعة كيف تــدرى ... فى الورى ما إمامه الأقوام [٢٠٩]

ويحــرص إقــبال على تأكيد معنى الجهاد وشروط الصراع. فيبين أن الجهــاد لايكتســب صفته الشرعية إلا إذا كان من أجل نصرة دين الله. وهو سطو مذموم وجرم لاسبيل للتطهر منه إذا كان من أجل مطامع شخصية فى منصــب أوجــاه. ويبيــن أن شرط الصراع بالعدة أى لاينبغى على الذات المكافحــة، خوض الصراع المسلح قبل الإستعداد له. قال تعالى "وأعدوا لهم مــا استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم لاتعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شئ فى سبيل الله يوف إليكم وأنــتم لاتظلمــون" (سورة الأنفال الآية ٦٠). ويقول إقبال فى ذلك "اصبغ القلــب بصــبغة الله، وأعط العشق الناموس والاسم والصيت إن طبع المسلم بالمحــبة قاهــر، ولو لم يكن المسلم عاشقاً فهو كافر... والسلام شر عندما يكون المقصود هو الغير والحرب خير إذا كان الغرض منها هو الله. فإذا لم يرتفع الحق بسيوفنا، فالحرب لقومنا مهانة" [٢١٠].

ويقول أيضاً "لاتحفل بالصيد على الشاطئ حيث تموت أنغام الحياة. ألق بنفســك فــى الــبحر وكــافح الأمواج، لأن الخلــود هــو ثمن النضال فى

المعـــركة" [٢١١]. وعلـــى الرغم من رفض إقبال لتصور الذات الكلية ووحدة الوجود. وتسليمه مع توينبى بأن وعى الذات الفردية، وإرادتها الحرة، وقوتها الصلبة، هى التى تقوم بعملية التغيير للنهضة [٢١٢]. إلا أنه ينزع إلى أن هذه الـــذات المـــنطوية يجب عليها بعد إكتمالها، أن تنضوى طواعية تحت لواء الجماعة. إيماناً منه بأن صراع الإسلام والغرب إن كانت عدته يجب أن تبدأ من الوعى الفردى، فإن ذروته يجب أن تصل إلى الوعى الجماعى. وذلك لن يـــتحقق إلا بتوحيد الذوات الفردية فى ذات جماعية واحدة. شريطة ألا تذوب هذه الذوات أو تنصهر فى الوحدة الكلية، إلا عند التعاون فى تحقيق الغايات.

مبيـــناً مـــع الفيلسوف الانجليزى ماكتجارت (١٨٦٦-١٩٢٥) أن نظام الجماعـــة أو الوحـــدة المنشودة ليس نظاماً أزلياً تلقائياً. بل هو نتيجة جهاد غريزى ودأب واع متواصل. وتسير الذات فيه من التشتت والاضطراب إلى الوحدة والنظام فيصبح الإبداع الفردى إبداعاً وخلقاً جماعياً [٢١٣].

ويقول:-

رحمة للفـــرد ارتبـــاط الأمـــة
وكمـــال جوهـــره مـــن الأمـــة
كن صديقاً مع الجماعة قدر المستطاع
وكن مع الأحرار مـــثل الشعـــاع...
الفرد مرآة الأمة والأمة مرآة الفـــرد
وهما فلك ودرر ونجوم فى نهر المجرة...
وحدتـــه محكمـــة من الكـــثرة
والكثـــرة فى وحـــدته وحـــدة...
كل من لم يشـــرب من بئـــر الأمـــة
انطفأت مشاعل النغـــم فى عـــوده
الفـــرد الوحيد يغفـــل عن المقـــاصد
قوتـــه تميـــل للتشـــتت
تجمـــع الأمـــة شمـــل المـــنة
فيه تحـــبوه عظيـــم الهمـــة [٢١٤]

موقفه من الجامعة الإسلامية والرابطة الإنسانية :

اتساقاً مع دعوة إقبال لتفرد الأنا من جهة، وإتحادها مع الذوات الأخرى التي على شاكلتها لخلق الذات الجماعية القادرة على المواجهة فى الصراع الحضارى من جهة أخرى. نجد إقبال يتبنى فكرة الوحدة الإسلامية، ويرفض فكرة الكوكبة أو العولمة. ويحاول مصادرة فكرة الرابطة الإنسانية لصالح الإسلام، باعتباره دعوة عالمية.

وهو يتفق فى ذلك تمام الإتفاق مع دعاة الجامعة الإسلامية فى شتى أرجاء العالم الإسلامى[٢١٥].

غير أن دعوة إقبال لها ما يميزها عن غيرها:-

- فهو لايرى أى جدوى من الجامعة الإسلامية إذ لم تقم على وعى الذات والإرادة الفاعلة، أى أنه يجعل من الرابطة الإسلامية غاية يجب أن يسعى إليها كل مسلم، باعتبارها الدرع الحامى له، والكيان الذى يضمن وجود هويته، والعالم الذى يحقق فيه ذاته.
- وعلى ذلك فإن إقبال يضع الوعى بالهوية والولاء الوجدانى والعقلى لها من الشروط الرئيسية للوحدة الإسلامية [٢١٦]. ويستشهد إقبال فى ذلك بقوله تعالى ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ ۖ لَا يَضُرُّكُم مَّن ضَلَّ إِذَا ٱهْتَدَيْتُمْ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٠٥﴾ ﴾ (سورة المائدة – آية ١٠٥).
- ويفصل إقبال بين الدعوة للخلافة التى تجعل من الأمة الإسلامية سلطنة واحدة تحت إمرة حاكم واحد، وبين إتحاد المسلمين. وقد أشرنا فيما

سـبق إلـى أنه وضع تصوراً جديداً يجمع بين فكرة الاستقلال الذاتى، والوحـدة الإسلامية فى شكل إتحاد أمم إسلامية. على أن يكون الولاء الأول لهذه الأمم، وليس للعنصرية أو القبلية.

وقـد ألمحـنا فـيما سـبق إلى أنه رفض رفضاً تاماً الدعوة للفرعونية والـرابطة الشرقية والقومية العربية باعتبارها إحدى مكائد الغرب التى أراد عن طريقها فرقة المسلمين وتشتيتهم(٢١٧).

ويقول:-

إن كثرة الاتباع تصنع الوحـدة
وحين تنضج الوحدة تقـوم الأمة
وكل جمع يكون حياً برباط الوحدة
ووحدة المسلمين هى من دين الفطرة
قوة الدين نابعـة من الوحـدة
وإذا قامت الوحدة تقـوم الأمة...
لست أفغانيا ولاتركياً ولاتتبـارياً
فأناً ابن حديقة الإسلام وأحد فروعهاً
لقد حرم ديننا تفاضل الناس بالعرق
أو اللون فنحن أبناء ربيع جديد (٢١٨)

فكـرة الوحـدة الإسلامية ليست تكتل أو إعلان حرب ضد الغرب، كما صـورته دوائـر الإستشـراق وساسـة الغرب فى وضعهم مصطلح **Pan islamism** * (٢١٩). بل هو تعايش سلمى يضمن تواجد الأنا مع الآخرين.

---

* أطلـق الأوروبيون على حركة الجامعة الإسلامية هذا المصطلح. وكانت هذه الحركة بمثابة انتفاضة للمسلمين ضد العالم الأوروبى فى أعين ساسة الغرب ومفكريها. الأمر الـذى دفعهـم إلى إحكام القبضة على العالم الإسلامى للحيلولة بين هذه الفكرة وبين تحققهـا الأمـر الـذى دفع فرنسا لشن حملة على تونس والجزائر ودفع الانجليز إلى احـتـلال مصر ودعا المستشرق الفرنسى هانوتو واللورد كرومر الانجليزى إلى =

وقد بين إقبال أن هذا المصطلح ابتدعته الصحافة الفرنسية، ثم رددتها معظم الصحف الغربية لاستعداء العالم الأوروبى على المسلمين. وقد وضعوا بذلك الخطوط العريضة لخطة الصراع بين الإسلام والغرب من جهة، وبرروا سياستهم الإستعمارية تجاه البلدان الإسلامية من جهة ثانية، وأكدوا مزاعم الصهيونية والحملات التبشيرية وأرباب الاستشراق الدينى التى كانت ترمى الإسلام بالهمجية والسادية من جهة ثالثة.

واستند فى ذلك إلى تصريحات ساستهم بأن الإسلام هو العدو الأول للغرب، ومن ثم يجب على كل الغربين العمل من أجل الحيلولة لوحدة المسلمين، وأولى هذه الخطوات هى السيطرة على العرب بوصفهم القوى الرئيسية للإسلام، وإضعاف الدول الإسلامية الأخرى عن طريق الحروب العرقية والفتن الطائفية

والحركات الإنفصالية، وتزييف الوعى الإسلامى بالفلسفات الإلحادية

= محاربة جامعة الدول الإسلامية والتنكيل بزعمائها. فى حين كانت ألمانيا تلعب من وراء الستار لمعاكسة إنجلترا وفرنسا حيناً، وخدمة أغراضها الاستعمارية فى تركيا حيناً آخر. بينما دعا الضابط الأنجليزى توماس لورنس (١٨٨٨-١٩٣٥) للتفرقة بين العرب والأتراك انطلاقاً من النعرة القومية التى راح يبثها فى عقول المستنيرين العرب ولاسيما فى الشام والحجاز بغية تشتيت جمع المسلمين وإنقسام الامبراطورية العثمانية ذلك فضلاً عن تشجيع الفرنسيين للحركات الانفصالية فى العالم الأوروبى. ضف إلى ذلك تآمر معظم الدول الكبرى الأوروبية على الدولة العثمانية، والعمل على إضعافها إقتصادياً وعسكرياً ولاسيما بعد مؤتمر باريس ١٨٥٦م. وسعت روسيا والنمسا إلى تحريض المسلمين على الخلافة العثمانية، ولاسيما فى البوسنة والهرسك. بينما عكف اليهود والماسونين على تشكيل جناح يسارى فى جمعية الاتحاد والترقى يعمل على بعث النعرة التورانية فى الأتراك.

والنزعات المادية، واجتذاب قادة الرأى العام إلى انتحال الثقافة الغربية.

ويقول إقبال فى ذلك "إن سادة الغرب وكلهم مكر وخداع علموا المسلمين البعد عن الدين وعن روحه العالمية، فاصيبوا بضيق الأفق وغلبوا الأثرة الإقليمية على المبادئ الإنسانية الشاملة، التى تنطوى عليها طبيعة الإسلام. على أن مكر ساسة الغرب وخداعهم إنما يتمثل فى أنهم يفكرون فى المركزية ويسعون نحو الوحدة ولكنكم تفكرون فى الانقسام والتجزؤ. قل لى بربك ما معنى الشام وفلسطين والعراق؟ ليس لهذه المناطق معنى إلا فى الحظيرة الإسلامية" [٢٢٠].

ويبدو تأثر إقبال بجمال الدين الأفغانى واضحاً، وإن كان يخالفه فى شكل الرابطة الإسلامية [٢٢١].

ويمكننا أن نلاحظ كذلك الفرق الشاسع بينه وبين دعوة الكواكبى. فعلى الرغم من إتفاقهما على الشكل السياسى الذى يربط الأقطار الإسلامية، وكذا مقر مجلس الوحدة. فإنهما يختلفان فى الأسس.

فقد فصل الكواكبى الدين والدولة [٢٢٢] فى نظام دولته الداخلى، وجعل من الجنس واللغة والوطن والحقوق المشتركة هى الشروط الأساسية للوحدة دون الدين [٢٢٣].

أما إقبال فقد رفض كل مظاهر النظم السياسية العلمانية سواء فى الداخل أو الخارج. ودعا دعوة صريحة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية فى جميع الأقطار المتحدة، والإلتزام بمفهوم الأخوة الإسلامية بدلاً من مفهوم القومية الغربى الحديث. ويقول فى ذلك "لو أننا نختار فى بلادنا الحياة البسيطة والتشكيلات الأساسية على أساس تعاليم الدين الإسلامى فقط. فسوف نقدم للعالم نموذجاً قيماً عن المجتمع الإسلامى، وهذا النموذج يمكنه أن يترك أثراً

عميقاً فى حياة جميع المسلمين ولعله فى جميع العالم" [٢٢٤].

ويواجه إقبال فكرة الرابطة الإنسانية وأشكالها (الكوكبة* والعولمة [٢٢٥]) بمـــنطق الداعـــية الإســـلامى المستنير. وذلك بتطويره علاقة الصراع بين الإســـلام والغـــرب، واستحالتها إلى علاقة المصادرة. فقد فطن إلى أن فكرة الـــرابطة الإنسانية ووحدة الأديان والكوكبة وغير ذلك من الصيغ التى تعمل علـــى طمس الهويات، ما هى إلا إحدى حيل الغرب التى تعمل جاهدة على تغريب الشخصية الإسلامية. فأراد مصادرة هذه الفكرة لصالح الإسلام.

فـــراح يدعـــو لعالمـــية الإسلام التى لاتفرق بين الأعراق والأجناس، والأوطان والشعوب، والغنى والفقير، والأسود والابيض. الأمر الذى يجعلها أهلاً بأن تكون أساس الرابطة الإنسانية [٢٢٦]. ويقول إقبال "ويخيل لى أن الله جل جلاله ينير السبيل أمامنا تدريجياً إلى أن الإسلام ليس قومية ولا فتحاً ولا إستعماراً، وإنما هو رابطة أمم تسلم بما بينها من حدود صناعية وتشعر بما بينها من فوارق جنسية قصد بها تسهيل التعارف على كل شعب لاتقييد الأفق الاجتماعى لأعضاء هذه الرابطة" [٢٢٧].

ويمضى إقبال مع توينبى إلى أن علة إخفاق الوحدات العلمانية بين الدول الغربية ذاتها ومنها عصبة الأمم ترجع إلى طبيعة الحضارة الأوروبية نفسها

---

* يعد توفيق فكرت وسلامة موسى وإسماعيل أدهم من أوائل دعاة الكوكبة أو العولمة فى الثقافة العربية الإسلامية وكانت ترمى هذه الدعوة فى العقد الثانى من القرن العشرين إلـــى العـــزوف عن التعصب بكل أشكاله، وتبنى دعوة أوجست كونت للدين العالمى، والـــتعاون بيـــن البشر بغض النظر عن الجنسيات والأوطان، والعمل من أجل سعادة الإنســـان علـــى هذا الكوكب بنشر العدالة والحرية والإخاء والمساواة. ويعد مصطلح العولمة المعاصر الشارح للبعد الاقتصادى لهذه الدعوة.

وما فيها من متناقضات وصراعات [٢٢٨].

ويبين أنه على الرغم من تظاهر دعاة الرابطة الإنسانية والتعاون الدولى بالإخـــاء والمســـاواة إلا أن جوهـــر هذه الدعوة المادى القائم على المصالح الاقتصـــادية [٢٢٩]، سرعان ما يكشف عن حقيقته القبيحـــة التى لاتؤمـــن إلا بمنطق العنف فى تحقيق الأغراض تعصباً لعرق وجنس وملة ولون. ومن ثم

لاحاجة للمسلمين لمثل هذه الوحدة التى هى فى الحقيقة ليست إلا مؤامرة على وجودهم. ويقول :

بؤساء الأرض راموا سننا   لتزول الحرب فى هذى العصور
وسمعنا أن نباشـــى قـــبور   شركة اشادوا لتقسيم القبور [٢٣٠]

موقفه من اليهود والصهيونية :

لقـــد كانت سياحات إقبال فى العالم الأوروبى، واتصاله المباشر ببعض ساســـته وأدباءه ومفكريه، وراء تكشفه مدى سلطة اليهود على مقاليد الأمور فـــى جل بلدان الغرب. وتبين أن تعاطف الإنجليز والأمريكان مع الصهاينة لايـــرجع للـــتقارب الملـــى بين البروتستانتية واليهود فحسب، بل يرجع إلى المصـــالح المتـــبادلة بيـــنهم من جهة، وتغلغل اليهود فى الشئون الاقتصادية والسياســـية، بل والاجتماعية والثقافية فى معظم بلدان العالم الغربى من جهة أخرى.

وذهـــب إلى أن سياسة الصراع التى فرضت على العالم الإسلامى من قبل الغرب، ترد فى المقام الأول إلى الصهاينة ومكائد اليهود وأطماعهم فى العـــالم العـــربى بخاصة، والعالم الإسلامى بعامة. ومن ثم يجب النظر إلى الـــيهود والصـــهيونية العالمية باعتبارهما كياناً واحداً، عند تقييم العلاقة بين المسلمين والغرب. وإن تظاهرت بعض البلدان الأوروبية بعكس ذلك. ويقول

"إن لليهود قبضة قوية يشددونها على مجرى الدم فى سواعد أهل الغرب وبذلك تكون لهم السيطرة كل السيطرة" (٢٣١).

ويعيب إقبال على بعض قادة المسلمين استعانتهم بالدول الغربية فى تسييس أمورهم الداخلية، أو فض نزاعاتهم السياسية مع اليهود أو مع بلدان غربية أخرى. إيماناً منه بأن التجربة الخاصة والاعتماد على الذات هو الطريق الآمن للمسلمين وإن طال هذا الطريق ووعر. وحجته فى ذلك أن معظم الأنظمة السياسية التى تتحكم فى العالم الغربى تدين بأصولها إلى اليهود. الأمر الذى يجعلهم قادرين على توجيهها لخدمة مصالحهم دون غيرهم (٢٣٢).

ويبين أن الإشتراكية والرأسمالية على تباعدهما ترد جذورهما إليهم. ويقول "إنه لادواء لكم فى جنيف ولا فى لندن لأنكم تعلمون أن اليهود لايزالون يتحكمون فى سياسة أوروبا، ولايزالون يملكون زمامها. إن الأمم لاتذوق طعم الحرية والاستقلال حتى تربى فيها الشخصية والإعتداد بالنفس، وتعرف لذة الظهور" (٢٣٣).

وذهب إلى أن القضية الفلسطينية والصراع العربى الصهيونى يجب أن ينظر له باعتباره صراع بين الإسلام والغرب. وعلى ذلك يجب على المسلمين تخليص المسجد الأقصى من أيدى اليهود قبل الشروع فى إقامة أى وحدة، وذلك لأن تواجد الغرب على بوابة العالم الإسلامى الشرقية يحول بين المسلمين وبين تحقيق وحدتهم، ويقضى تماماً على فكرة الدولة العربية الموحدة.

ويوضح إقبال أن وجود اليهود فى فلسطين ليس له سند شرعى. كما أن مطالبتهم بالمسجد الأقصى ليس له مبرر عقدى بل إن التاريخ السياسى والدينى يثبت أن هذه الأرض أرض عربية. وأن الأماكن المقدسة لليهود فيها

ليست أكثر أهمية من كنائس المسيحيين أو مساجد المسلمين (٢٣٤).

أمـــا إذا كان الصهاينة يريدون القول بأن طول مكوثهم فى فلسطين فى الأزمان الغابرة يعطيهم الحق فى إمتلاك الأرض، فبنفس المعيار يجب على العرب المسلمين المطالبة بأسبانيا التى استوطنوها نحو سبعة قرون (٢٣٥).

وانتهى إلى أن القضية الفلسطينية لن تحل عن طريق المفاوضات أبداً، وذلـــك لأن الغرب فيها خصم وحكم. وأن أرواح الشهداء سوف تتعقب قادة العرب والمسلمين حتى يثأرون لهم (٢٣٦).

ويقــول "ومن الواجب أن يتنبه العرب بأنهم لايستطعيون الاعتماد على توجــيه أولـــئك الملوك والقادة، الذين لايملكون الكفاءة والقدرة للوصول إلى رأى حول قضية فلسطين بحرية فكر واستقلال ضمير. فكل ما يقرره العرب لابـــد أن يقــرروه معتمديـــن علـــى أنفسهم، بعد دراسة كاملة للمشكلة التى يواجهونها" (٢٣٧).

* * *

وإذا ما تأملنا كتابات إقبال حيال قضية الصراع بين المسلمين والغرب، ســوف نــدرك أنه كان أكثر المجددين الإسلاميين توضيحاً لأبعادها، وذلك يــرجع لدرايـــته الكاملة بجذورها وأطوارها. الأمر الذى يبرر مواطن الجدة والابتكار فى الرؤى والتصورات التى قدمها لحسم ذلك الصراع.

ويـــبدو ذلـــك بوضوح فى حديثه عن الأنا أو الهوية الإسلامية – التى انصبت عليها فلسفته وشغلت الحيز الأكبر من كتاباته – تلك التى جمع فيها بيـــن فكرة تهذيب النفس وترويضها وتهيئتها التى ابتدعتها الفلسفة اليوجية *

---

* الـــيوجا كلمـــة سنسكريتية تعنى الاتحاد وهى إحدى المدارس الهندوسية، ومن أشهر كتبها المقدســـة "ســوترا اليوجا" وهى فلسفة عملية أكثر منها نظرية. ويبدو ذلك فى صلاتهم –

الهندوسية من جهة، وبين الدعوة القرآنية التى تجعل من الإرادة الذاتية السبيل للتغيير والفلاح من جهة أخرى.

ولا يؤخذ على آرائه حيال فلسفته الذاتية إلا برنامج تربيتها، الذى يصعب تطبيقه على بساطته فى حياتنا المعاصرة. فليس فى مقدور البيت المسلم غلق الأبواب والنوافذ أمام ثقافة الغرب.

ويتعذر كذلك وجود أساتذة متخصصين مطبوعين بالطابع الإسلامى. على الطراز الذى قدمه إقبال لإعداد البرامج التعليمية الإسلامية - فى ظل التبعية الفكرية والمطامع الشخصية التى يتسم بها معظم قادة الفكر فى الأقطار الإسلامية. ذلك فضلاً عن صعوبة تكوين العقل الجمعى وإرتقاء الذات الفردية لمرتبة الذات الكلية فى العالم الإسلامى، عن طريق التربية والتعليم. ويصعب تحققه كذلك عن طريق القوة العسكرية، والفتح كما حدث فى الماضى.

= وطقوس عبادتهم التى تتمثل فى ضبط التنفس، والجلوس فى وضع معين، والامتناع عن الجنس. وهى تختلف عن مدرسة اليوجاكارا البوذية. وترد تعاليمها إلى الفيلسوف البوذى "فاسوبند" وشقيقه "أسانجا" اللذان أعليا من شأن العقل والمنطق. وكلا المدرستان اليوجا الهندوسية واليوجاكارا تختلف عن مذهب اليوجية الحديثة، والتى ترد للحكيم "باتا بخالى" وظهرت فى القرن الثانى قبل الميلاد. ويؤمن أتباع هذا المذهب بوجود وخلود الكائنات الروحية (الملائكة) والكواكب والكائنات النارية (الجن والعفاريت)، ويعدون الأشكال المادية للأشياء مجرد أعراض زائلة ليس لها وجود حقيقى. وأكدت فى تعاليمها على ضرورة التمسك بعمل الخير والإحسان لكافة الخلق، والسعى فى إخضاع الشهوات البدنية للقوة النفسية. وجاء عن البيرونى أن أتباع هذا المذهب كانوا من الموحدين والمؤمنين بوجود إله مجرد، ترد إليه كل المخلوقات. ويبدو تأثر إقبال بهذه الفلسفة فى تعويله على الإرادة الذاتية فى التغير من جهة، والتحكم فى الرغبات من جهة ثانية، والاندفاع صوب الغاية من جهة ثالثة.

أمـــا حديـــثه عن الجامعة الإسلامية فلا يعدو أن يكون تأثراً كبيراً بحلم الإفغاني، الذى طالما أعرب إقبال عن أمله فى تحققه. ويبدو أن إقبال قد فطن إلـــى كونـــه حلمـــاً صعب التحقق فى ظل واقع المسلمين المرير، فنألفه فى كتاباته الأولى متفائلاً وكأنه يستشرف تحقق الوحدة بعين المتيقن "لقد وصلت حفـــنة ترابـــنا إلى عنان الفلك ولسوف يبدو ذلك الفارس من هذا الغبار. إن شعلة غد العالم هى لهيبنا النائم فى تراب يومنا. فبرعمنا روضة فى الآكام، وأعينـــنا مضيئة بصبح الغد فيا أيها الفارس الأشهب للزمان، تعال! وياضياء عيـــن الامكان تعالّ أوجد رونق الزمان، وعمر سواد العيون، وسكن صخب الأقوام" (٢٣٨).

غير أنه فى كتاباته الأخيرة يفصح عن يأسه من تحقق الحلم ويسأل الله أن يقـــوم بتوحيد المسلمين مادامو اهم عاجزين عن ذلك الأمر. ويقول "إننى لست خائفاً من أعداء الإسلام قدر ما أخاف على المسلمين من أنفسهم" (٢٣٩).

ويقول فى موضع آخر:

يامن أنت فى الوجود مثل الـــروح	أنت روحنـــا ومنــــا تســـتتر
النغمة من فيضك فى عود الحـــياة	الموت فى طريقك محسود الحياة
أظهر البركــــان من أعوادنــــا	واحرق كل ماسوى الله من نيراننا
لقد ضاع خيط الوحدة من أيدينـــا	فما أكثـــر العقـــد فى أمـــرنا
نحن فى العالم مثل النجوم الحائرة	أخـــوة نعـــم لكـــن غربـــاء
قم بإعادة تنظـــيم هذا الـــورق	وقم باحياء قانون المحبة من جديد
وابعثـــنا إلى نفـــس الخـــدمة	وأودع أمـــرك لأحبـــابـــك
امنح الـــسالكـــين منزل التسـليم	وامنحنا قوة إيمـــان إبراهيـــم
علـــم العشـــق من أفعـــال "لا"	وعلم الغافـــل رمـــز إلا الله (٢٤٠)

والســـؤال المطـــروح هـــل يدرج مشروع إقبال مجلس الأمم الإسلامية ضـــمن يوتوبيات التجديد الإسلامى التى خطها كل من الأفغانى فى الجامعة الإسلامية ومحمد عبده فى جزيرة المصلحين والكواكبى فى أم القرى؟

الخاتمة

لقد حاولت في الصفحات السالفة توضيح موقف محمد إقبال من الحضارة الغربية، محللاً الأسس والأفكار الرئيسية التى بنيت عليها رؤيته لطبيعة العلاقة بين الإسلام والغرب. وبينت كذلك المنهج الذى انتهجه فى تناول القضايا والمشكلات، التى تعرض لها خلال شرحه لأبعاد فلسفته ووجهته فى التجديد والإصلاح.

<u>وقد انتهيت من ذلك كله إلى عدة نتائج أهمها:-</u>

أن إقبال يعد من المفكرين القلائل الذين تتميز كتاباتهم بوضوح الآراء، وإتساق الأفكار، والموضوعية فى النقد. ويبدو ذلك بوضوح فى موقفه النقدى من المفكرين المحافظين الرجعيين، والصوفية، والتغربيين، والمجددين المعتدلين، وكذا من المدنية الغربية ونظمها وآدابها وفلسفاتها، ومن أعلام المستشرقين.

فلم نجد فى نقوده نكوصاً أو تناقضاً أو اضطراباً ينبأ عن العجلة، وقلة الدارية كما هو الحال عند بعض رصفائه من دعاة النهضة والتجديد.

إن ثراء معارف إقبال وجمعه بين الثقافة الهندية والإسلامية والغربية، مكنه من الوقوف على جذور أبعاد قضية الأنا والآخر. ويتضح ذلك فى محاولته الجادة توحيد رؤى المحافظين والمحدثين وتوجيهها صوب التجديد الذى يجمع بين الأصالة والمعاصرة فى قضية تركيبية واحدة.

وذلك عن طريق نقض كل الثنائيات (القديم والجديد، الدين والعلم، العقل والنقل، العروبة والإسلام) التى علقت بالفكر الإسلامى وحالت دون تطوره. وموقفه موقفاً نقدياً من الآخر.

إن تأثر إقبال بنهج الثيوصوفية فى التأليف بين المعارف النصية (ماجاء فـى الـتوراة والإنجيل والقرآن) والعلوم الحديثة فى صياغة منهجه – الذى أطلقـت علـيه الاجتـياز والتجاوز – لا ينقص من أصالة نهجه فى تأويل القرآن، بل يعبر عن قدرة إقبال على مصادرة الفكر الوافد من شتى الثقافات لصالح وجهته التجديدية الإسلامية.

لايمكنـنا الوقوف على حقيقة موقف إقبال من الغرب بمنأى عن دراسة متأنـية لآرائه حيال قضية التراث والتجديد، وفلسفة الذات، ودعوته للجامعة الإسـلامية. وذلك لأنها تعد جوهراً واحداً إنبثقت عنه رؤيته لطبيعة العلاقة التى تربط بين الأنا والآخر أو المسلمين والغرب.

وعلـى ذلك من الخطأ الاعتماد على جانب من كتاباته دون الآخر. فقد حوت دواوينه الشعرية جل آرائه، وضمت القصيدة الواحدة العديد من أفكاره. أمـا كتاباته النثرية فعلى قلتها قد كشفت عن وجهته وأسلوبه ومنهجه ونقوده للفكرة الغربية.

إن حديـث إقبال عن الهوية الإسلامية قد نجح فى تطوير قضية العلاقة بيـن الأنا والآخر. فقد تجاوز السؤال المطروح من أنا؟ إلى ماذا يجب على أن أفعل؟ وجعل مفهوم الولاء قائماً على الوعى بدلاً من العاطفة.

ان تصـوره للجامعـة الإسلامية ورفضه للعولمة جاء متسقاً تماماً مع رؤيـته المعاصرة لطبيعة الصراع بين الشرق والغرب. كما أن عزوفه عن فكرة الخلافة والدولة الإسلامية الموحدة، ودعوته لعصبة أمم إسلامية تتوائم مع طبيعة العصر الذى نعيش فيه.

ومن ثم لايمكننا رد إخفاقها إلى قصور ذاتى فيها، بل يرد إلى المسلمين أنفسهم، والتحديات المعاصرة.

إن عــزوف إقــبال عن فكرة الدولة الواحدة للإسلام، لاتعد موافقة من جانبه على مبدأ فصل الدين عن الدولة الغربى، بل على العكس من ذلك نجده يؤكدعلى أن الدولة الإسلامية تكتسب هويتها من تطبيقها للشريعة، على شتى نواحــى الحياة. وان استعارتها للنظم والقوانين الغربية تعد خيانة من جانبها لهويتها وتنازل عن مشخصاتها.

أن إقبال لم يكن سلفياً تقليدياً يكفر الخصوم ويقاطع الآخر انتصارا لتراثه التلــيد الــذى يخاف عليه من فتنة العصر الذى يعيش فيه، بل كان سلفياً من مــنظور جديد يستطيع الفصل بين الثوابت والمتغيرات، ويجيد النقد والانتقاء ويحمــل على التقليد بكل وجوهه. الأمر الذى يبرر نقوده للاشاعرة، ومجه نهــج الغزالى الصوفى. على الرغم من ثنائه على موقفهم المعارض للفلسفة اليونانية.

وكــذا تأيــيده لحــركة السيد أحمد خان ووجهته التحديثية، غير عابئ بالإتهامــات التى وجهت للرجل وتأويلاته ومنهجه فى الإصلاح. ذلك فضلاً عن ذمه منهج محمد بن عبد الوهاب فى الاجتهاد والتفسير الذى انحصر فى دائــرة الانتقاء من السلف دون إعمال العقل والتأويل العلمى للنص القرآنى، رغم إعراب إقبال عن تقديره لجهود الوهابيين فى تخليص الدين من العادات الفاسدة والبدع والخرافات.

إن نقدات إقبال للغرب لم تكن من منظور ذاتى أو مذهبى، بل كانت من مــنطلق موضوعى ودراسة متأنية لطبيعة الشريعة الإسلامية. واستناداً على منهجه فى التأويل الذى بين أن النص القرآنى فى حالة تطور مستمر. الأمر الــذى يــبرر موقفه النقضى لفكرة الكوكبة أو الرابطة الإنسانية ومصادرتها لصالح حقيقة عالمية الإسلام، ورفضه انتحال نظم الغرب وفلسفاته (الحداثة)،

ومجـــه سياســـة التبعية الفكرية. وقبوله فكرة التحديث والإطلاع على العلوم الغربية والاستفادة منها.

إن الـــنقود الـــتى وجهت لفلسفة إقبال مثل إفراطه فى التأويلات العقلية، واعـــتماده علـــى الرؤى الذاتية فى تفسير النص القرآنى من جهة، وإقتباسه بعض الرؤى الفلسفية الغربية وتوظيفها فى منهجه التجديدى من جهة أخرى. لايـــنزل إقـــبال من مرتبته كفيلسوف مسلم نجح فى صياغة مشروع متكامل للنهضـــة الإسلامية، ومستقبل الصراع بين الإسلام والغرب على الرغم من صعوبة تطبيق مشروعه.

إن دراية إقبال الواسعة بقوة الصهيونية العالمية، وأثر اليهود على سياسة الغـــرب، هى التى دفعته إلى إختيار علاقة الصراع والمصادرة دون غيرها من صيغ التوفيق أو المصالحة.

ويعبر ذلك عن واقعيته وعمق رؤيته للأمور، وصدق حدسه واستشرافه للأحداث.

وها هو الواقع خير شاهد على ذلك.

وحقـــيق بـــنا أن نتســـاءل ترى مَنْ مِنَ الرجال نحتاج ليحدد لنا طبيعة العلاقة بين الأنا المهزوم والآخر الظالم تراه خالد صاحب الحسام البارق؟ أم داهية العرب معاوية؟ أم تراه وليد الثكلى الفلسطينية العاقر؟

أم ترانا ننتظر حتى يعم السلام وتؤلف القلوب وتزول الأحقاد فى الساعة ٢٥ فى يوم ٣٢ من الشهر ١٣ من السنة ١٤٥٣ حسب التقويم الأزلى؟

المراجع مرتبة حسب ورودها

(١) عبدالله بن صالح العثيمين: الرسائل الشخصية للشيخ محمد بن عبدالوهاب، بحث فى كتاب بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبدالوهاب، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٣، ج١، ص ٩١-١١٤.

(٢) عبد المقصود عبد الغنى: محمد إقبال ومنهجه فى تجديد الفكر الإسلامى، مكتبة الزهراء، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٧٣ ، ٧٤.

(٣) أبو الحسن على الحسنى الندوى: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية فى الأقطار الإسلامية، دار القلم، الكويت، ط٤، ١٩٨٣، ص ٧٧، ٧٨.

(٤) اليف الدين الترابى: أبو الأعلى المودودى: حياته ودعوته، دار القلم، الكويت، ١٩٨٧، ص ١٠٢-١١٢.

(٥) عبد المقصود عبد الغنى: محمد إقبال ومنهجه فى تجديد الفكر الإسلامى، ص٧٢، ٧٣.

(٦) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٤٧٦.

(٧) سمير عبد الحميد إبراهيم: مقدمة ديوان ارمغان حجاز لمحمد إقبال المكتبة العلمية ومطبعتها لاهور، باكستان، ١٩٧٦، ص ٢١.

(٨) حسين مجيب المصرى: الأندلس بين شوقى وإقبال دراسة فى الأدب الاسلامى المقارن، دار الوعى، حلب، سوريا، ١٩٩٤،ص ٣٣٦.

(٩) أبو الحسن على الحسنى الندوى: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، ص٧٧، ٧٨.

(١٠) حسين مجيب المصرى: إقبال بين المصلحين الإسلامين: مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٢١٨.

(١١) أبو الحسن على الحسنى الندوى: روائع إقبال، دار الفكر، دمشق، ١٩٦٠، ص٧.

(١٢) السيد السيد مصطفى أبو الجود: محمد إقبال ومنهجه فى الدعوة إلى الله ، بحث غير منشور، رسالة ماجستير مقدمة لكلية أصول الدين بالأزهر، القاهرة،١٩٨١، ص٦٩.

(١٣) محمد إقبال: ديوان الأسرار والرموز، ترجمة عبدالوهاب عزام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٦، ص ١١٣، ١١٤.

(١٤) محمد السعيد جمال الدين: مقدمة ديوان رسالة الخلود لمحمد إقبال، القاهرة، ١٩٧٤، ص٢.

(١٥) سمير عبد الحميد إبراهيم: مقدمة ديوان ارمغان حجاز لمحمد إقبال، ص ١٦.

(١٦) عبد اللطيف الجوهرى: مع إقبال شاعر الوحدة الإسلامية، مكتبة النور، القاهرة،١٩٨٦، ص ١٠٦.

(١٧) محمد إقبال: ضرب الكليم، ترجمة عبدالوهاب عزام، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢، ص ٢٢.

(١٨) سمير عبد الحميد إبراهيم: مقدمة ديوان ارمغان حجاز لمحمد إقبال، ص ٢١.

(١٩) أبو الأعلى المودودى: نحن والحضارة الغربية، دار الفكر، دمشق، ب ت، ص ٢٧١: ٢٨٦.

(٢٠) عثمان أمين: محمد إقبال الشاعر الساخر، مقال فى مجلة منبر الإسلام، ع١٢، مايو ١٩٦٢، ص ٣٦.

(٢١) أحمد معوض: العلامة محمد إقبال حياته وأثاره، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠، ص ٤٦-٧٣ .

(٢٢) محمد إقبال: ضرب الكليم، ص ١٠٤.

(٢٣) عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٧، ص ٢٣١.

(٢٤) محمد إقبال: ضرب الكليم، ص ١١٨، ١١٩.

(٢٥) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ١٨٢.

(٢٦) محمد البهى: الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالإستعمار الغربى، مكتبة وهبه، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٣٨٩، ٣٩٠.

(٢٧) عبد المقصود عبد الغنى: محمد إقبال ومنهجه فى تجديد الفكر الإسلامى، ص١٤٠.

(٢٨) نفس المرجع، ص ١٤٢،١٣٦.

(٢٩) محمد إقبال: فى السماء، ترجمة حسين مجيب المصرى، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٣، ص ١٠٤.

(٣٠) محمد إقبال: هدية الحجاز، ترجمة حسين مجيب المصرى، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٥، ص ١٦٨.

(٣١) أبو الحسن على الحسنى الندوى: روائع إقبال، ص ٧٢، ٧٣.

(٣٢) محمد إقبال: فى السماء، ص ٩٦، ١٢٧.

(٣٣) السيد السيد مصطفى أبوالجود: محمد إقبال ومنهجه فى الدعوة إلى الله، ص٦٣ : ٧٤.

(٣٤) حسين مجيب المصرى: إقبال بين المصلحين الإسلاميين، ص ٢١٤.

(٣٥) مسعود الندوى: نظـرة إجمالـية فى تاريخ الدعوة الإسلامية فى الهند والباكستان، المطبعة السلفية، القاهرة،١٩٥٢، ص٧٤.

(٣٦) محمد إقبال: ديوان الاسرار والرموز، ص ١٠٥، ١٠٦.

(٣٧) نجيب الكيلانى: إقـبال الشاعر الثائر، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٤٤، ٤٥.

(٣٨) حسن حنفى: جمـال الدين الافغانى، المئوية الأولى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩، ص ١٢٣ : ١٣٧.

(٣٩) محمد إقبال: فى السماء، ص ٩٦، ٩٧، ١٠٦، ١٢٣، ١٢٤.

(٤٠) محمد السباعى محمد السباعى: فكرة الجامعة الإسلامية وقضية الخلافة فى أدب كل من محمـد إقبال ومحمد عاكف، بحث غير منشور، رسالة ماجستير، مقدمة إلى كلية الآداب جامعة جنوب الوادى، سوهاج، ١٩٩٦، ص١٨٧.

(٤١) محمد إقبال: بـيام مشـرق، ترجمة أميرة نور الدين داود (درر من شـعر إقبال شاعر الإسلام وفيلسوفه) مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥١، ص ٥٢ ، ٥٦.

(٤٢) محمد إقبال: ديوان الاسرار والرموز، ص ٢٨، ٣٠.

(٤٣) أميرة نور الدين: فى حديقة إقبال، حديث فى إذاعة باكستان، ضمن كتاب إقـبال شاعر الإسلام وفيلسوفه الخالد، لاهور، ب ت، ص ٣١.

(٤٤) حسين مجيب المصرى: إقبال بين المصلحين الاسلاميين، ص ٣٠١.

(٤٥) تشارلز آدمس: الإسلام والتجديد فى مصر، ترجمة عباس محمود، لجنة ترجمة دائرة المعارف الاسلامية، القاهرة، ١٩٣٥، ص ٦٨: ٧٤.

(٤٦) أبوالحسن على الحسنى الندوى: روائع إقبال، ص ٤١، ٤٢.

(٤٧) محمد أبو مليح: محمـد إقبال شاعر الهند والإسلام مجاهيل ومشاهير، موضع الإسلام على شبكة الانترنت، إسلام أون لاين نت،

http://www.islam-online.net/arabic/famous/2000/12/article2.shtml, ٢٠٠١/٤/١٧، ص ١ : ٤

(٤٨) كاظم الحيدرى: مقدمة كتاب، إقبال شاعر الإسلام وفيلسوفه الخالد، إذاعة باكستان، لاهور، ب ت، ص ٥.

(٤٩) أبو الأعلى المودودى: القانون الاسلامى وطرق تنفيذه، المختار الاسلامى، القاهرة، ب ت، ص ٤٨.

(٥٠) حسن البنا: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، دار الشهاب، القاهرة، ب ت، ٢١٤ : ٢٢١.

(٥١) وحيد الدين خان: التفسير السياسى للدين، دار الرسالة الربانية، القاهرة، ١٩٩١، ص ٦٣، ٦٤.

(٥٢) سيد قطب: معالم فى الطريق، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٧١.

(٥٣) السيد السيد مصطفى أبوالجود: محمد إقبال ومنهجه فى الدعوة إلى الله ،ص٤٦ : ٤٩.

(٥٤) جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة: بقلم محمد عمارة، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٢٩٠ : ٢٩٦.

(٥٥) أحمد فهد بركات الشوابكه: محمد رشيد رضا ودوره فى الحياة الفكرية والسياسية، دار عمار، الأردن، ١٩٨٩، ص ٤٣، ٤٧.

(٥٦) سمير عبد الحميد إبراهيم: مقدمة ديوان ارمغان حجاز، ١٨.

(٥٧) أحمد عبد الرحمن: العولمة وجهة نظر إسلامية، مقال فى كتاب الإسلام والعولمة، الدار القومية العربية، القاهرة، ١٩٩٩، ص ٩١ : ١٠٠.

(٥٨) محمد ابراهيم مبروك: العولمة فى الغرب والشرق، مقال فى كتاب الإسلام والعولمة، ص ١٣: ٣١.

(٥٩) محمد حسن الاعظمى، الصاوى على شعلان: فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية فى الهند وباكستان، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٠، ص ١٢٤، ١٢٥.

(٦٠) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ١٨٠.

(٦١) محمد حرب: الصراع بين الفكر الإسلامى والمادية فى تركيا المعاصرة، دار التراث، القاهرة، ١٩٩٠، ص ٧، ٨.

(٦٢) محمد حسن الأعظمى: محمد على جناح باعث باكستان، منشورات دار مكتبة

الحياة، بيروت، ب ت، ص ٣٣: ٣٧، ٨٥ : ٩٧.

(٦٣) سجاد حيدر: محمد إقبال فيلسوف الإسلام وشاعر باكستان، محاضرة ألقيت في جامعة الأزهر، مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٧، ص ٢٨.

(٦٤) مسعود الندوى: نظرة إجمالية في تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند وباكستان، ص ٧٢، ٧٧.

(٦٥) حسين مجيب المصرى: إقبال بين المصلحين الإسلاميين، ص ٢٠٠ : ٢٠٨.

(٦٦) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ٢، ٣٤.

(٦٧) محمد كمال جعفر: النبض والحيوية فى الفلسفة الدينية لإقبال، مقال فى كتاب محمد إقبال قصائد مختارة ودراسات، إعداد خالد عباس الأسدى، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٤١، ٤٩.

(٦٨) حسين مجيب المصري: إقبال والقرآن: مقال فى كتاب محمد إقبال قصائد مختارة ودراسات، ص ٧١، ٨٠.

(٦٩) عثمان أمين: رواد الوعي الإنساني فى الشرق الإسلامي، دار القلم، القاهرة، ١٩٦١، ص ١٢٠.

(٧٠) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ٥٢، ٥٣، ١٣٠.

(٧١) نفس المرجع، ص ٦.

(٧٢) عبد الحميد عبد المنعم مدكور: دراسات فى الفكر الاسلامى، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٢١٦.

(٧٣) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ٧٤.

(٧٤) نفس المرجع، ص ١٤، ١٥.

(٧٥) عبد المقصود عبد الغنى: الاتجاهات المعاصرة فى الفكر الإسلامى الحديث، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٨٨، ص ٣٣.

(٧٦) حسن محمود الشافعى ومحمد السعيد جمال الدين: مقدمة كتاب تطور الفكر الفلسفى فى ايران لمحمد إقبال، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٨٩، ص ٦.

(٧٧) عاطف العراقى: إقبال وقضية التجديد، مقال فى كتاب محمد إقبال قصائد مختارة ودراسات، ص ٣٣ : ٤٠.

(٧٨) محمد إقبال: روضة الاسرار، ترجمة حسين مجيب المصرى، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٧، ص ٢٤، ٢٥.

(٧٩) أحمد معوض: محمد إقبال حياته وآثاره، ص ٦.
(٨٠) محمد إقبال: ضرب الكليم، ص ١٣.
(٨١) حسين مجيب المصرى: إقبال والقرآن، دراسة قرآنية مقارنه، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٦٨، ١٧٢، ١٧٣.
(٨٢) حسين مجيب المصرى: إقبال والقرآن، مقال فى كتاب محمد إقبال، قصائد مختارة ودراسات، ص ٧٢.
(٨٣) أحمد معوض: محمد إقبال حياته وآثاره، ص ٣٨٩، ٣٩٠.
(٨٤) عبد المقصود عبدالغنى: محمد إقبال ومنهجه فى تجديد الفكر الإسلامى، ص ١١١.
(٨٥) محمد إقبال : تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ١٣، ١٤.
(٨٦) نفس المرجع، ص ٣.
(٨٧) محمد مهران: الفكر العربى المعاصر بين خرافة الحداثة وضرورة التحديث، بحث غير منشور، القاهرة، ٢٠٠١، ص ١٨ : ٢٥.
(٨٨) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ٢٢٦، ٢٢٧.
(٨٩) أبوالحسن على الحسنى الندوى: روائع إقبال، ص ١٢٤.
(٩٠) مراد وهبه: المذهب فى فلسفة برجسون، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٨، ص٦٩: ٧٨، ١٠٨، ١٠٩، ١٤٣: ١٤٥.
(٩١) THEOSOPHY: ENCYCLOPDIA BRITANNICA, WWW, Com, Fraidy. Mar.9,2001,P.A,B
(٩٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ٧٦ : ٧٨، ٨٤.
(٩٣) نفس المرجع، ص ١٠٦.
(٩٤) محمد إقبال: ضرب الكليم، ص ١٢، ١٣.
(٩٥) طنطاوى جوهرى: الأرواح، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٢٢٠، ٢٢٤.
(٩٦) أحمد زكى أبو شادى: عقيدة الالوهية، ملحق بمجلة أدبى، محاضرة ألقيت فى ٣ نوفمبر عام ١٩٣٦، ص ٦ : ١٧.
(٩٧) أندريه لالاند: موسوعة الفلسفة، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات طوربدات، بيروت، ١٩٩٦، ج٣، ١٣٢٦.

(٩٨) عبد الوهاب عزام: محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، مطبوعات باكستان، ١٩٥٤، ص ٦٩.

(٩٩) توفيق الحكيم: إقبال العظيم، مقال فى كتاب محمد إقبال قصائد مختارة ودراسات، ص ١١.

(١٠٠) محمد البهى: الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، ص ٣٨٠.

(١٠١) حسين مجيب المصرى: إقبال والقرآن، ص ١٦٣.

(١٠٢) عبد المقصود عبد الغنى: محمد إقبال ومنهجه فى تجديد الفكر الإسلامى، ص٥٥.

(١٠٣) أبو الحسن على الحسنى الندوى: روائع إقبال، ص ٢٢ : ٤٠.

(١٠٤) عثمان أمين: الجوانيه أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، بيروت، ١٩٦٤، ٢٧٨.

(١٠٥) عباس محمود العقاد: فريضة إنسانية، مقال فى كتاب محمد إقبال، قسم الصحافة والاستعلامات، سفارة باكستان بالقاهرة، ١٩٥٦، ص٣٩، ٤٠.

(١٠٦) جوستاف لوبون: حضارة الهند، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة، ١٩٤٨، ص ٦٢٥، ٦٢٦.

(١٠٧) محمد إقبال: ضرب الكليم، ص ١٠، ١٦.

(١٠٨) محمد إقبال: ديوان الاسرار والرموز، ص ٥٢.

(١٠٩) أرنولد توينبى: مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة: فؤاد محمد شبل، مراجعة، محمد شفيق غربال، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦١، ج٢، ص ٣٨٤.

(١١٠) حسين مؤنس: الحضارة دراسة فى أصول وعوامل قيامها وتطورها، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع ٢٣٧، سبتمبر ١٩٩٨، ص ١٨٧.

(١١١) سمير عبدالحميد إبراهيم: ديوان أرمغان حجاز لمحمد إقبال، ص ١٨ : ٢٢.

(١١٢) أحمد محمود صبحى: فى فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٧٥، ص ٢٧٦.

(١١٣) Pakistan as conceived by Allama Dr. Muhammad Iqbal and Quaid-e-Azam and the Islamic Movement, www. Jamaat.org ; 6/6/2000, p. 1: 4.

(١١٤) نفس المرجع، ص ٢٧٩.

(١١٥) بول هازار: أزمة الضمير الأوروبى ١٦٨٠-١٧١٥، ترجمة جودت عثمان ومحمد نجيب المستكاوى، مطبعة الكاتب المصرى، القاهرة، ١٩٤٨، ص٥.

(١١٦) أحمد معوض: العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، ص ٥٦.

(١١٧) أبو الحسن على الحسنى الندوى: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية، ص٨٥.

(١١٨)عبد المقصود عبد الغنى: محمد إقبال ومنهجه فى تجديد الفكر الإسلامى، ص١٢٩.

(١١٩) Pakistan as Conceoved by Allama dr.Muhammed Igbal and Quaide-Azam and the Islamic Movement, p.3.4.

(١٢٠) عبد المقصود عبد الغنى: محمد إقبال ومنهجه فى تجديد الفكر الإسلامى، ص١٢٩.

(١٢١) حسين مجيب المصرى: الاندلس بين شوقى وإقبال، ص ٣٤٠، ٣٤١.

(١٢٢) أحمد معوض: العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، ص ٦٧.

(١٢٣) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ٢١٦، ٢١٧.

(١٢٤) حسين مجيب المصرى: إقبال والقرآن، ص ١٨١.

(١٢٥) محمد إقبال: فى السماء، ص ١٢٤،١١٤،١١٣،١٠٤،١٠٣،١٠٠.

(١٢٦) حسين مجيب المصرى: إقبال بين المصلحين، ص ٣٠٦، ٣٠٧.

(١٢٧) أبوالحسن على الحسنى الندوى: روائع إقبال، ص ٦٣ : ٧٠.

(١٢٨) محمد إقبال: أرمغان حجاز، ترجمة سمير عبدالحميد إبراهيم، ص ٢٦٥، ٢٧٠.

(١٢٩) محمد إقبال: هدية الحجاز، ص١٦٤،١٥٣،١٥٢،١٣٦،١٢٧،١٢٦

(١٣٠) عبد المقصود عبد الغنى: محمد إقبال ومنهجه فى تجديد الفكر الإسلامى،ص ٢٠

(١٣١) محمد إقبال: ديوان الاسرار والرموز، ص ١٠٦.

(١٣٢) مريم محمد زهيرى: محمد إقبال وأسرار الذات، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩١، ص ١٠٥، ١٠٦، ١٠٨.

(١٣٣) شكيب ارسلان: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، دار البشير للطباعة، القاهرة، ١٩٨٥، ص ٤٥ : ٤٨.

(١٣٤) محمد السباعى محمد السباعى: فكرة الجامعة الإسلامية وقضية الخلافة فى أدب كل من محمد إقبال ومحمد عاكف، ص ٢٣٩ : ٢٥٠.

(١٣٥) محمد الخضر حسين: رسائل الاصلاح، دار الاصلاحن السعودية، الدمام، ١٩٨١، ج١، ص ١٠٣ : ١١٦.

(١٣٦) محمد السباعى محمد السباعى: فكرة الجامعة الإسلامية وقضية الخلافة فى أدب كل

من محمد إقبال ومحمد عاكف، ص ٢١٨ : ٢٣٧.

(١٣٧) حسن حنفى: الحـركات الدينية المعاصرة، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٨، ج٥، ص ١٢٤ : ١٣١، ٢٥٥ : ٣٠٠.

(١٣٨) محمد إقبال: شاعر باكستان وفيلسوفها الكبير، شعر وأدب.
www.raya.com/2000/5/23/mac/mesCpotr.htm.p.1,2.

(١٣٩) Sir.Muhammad Iqbal: Encyclopdia Britannica. www. Com., 12.

(١٤٠) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ١٤٩.

(١٤١) محمد السباعى محمد السباعى: فكـرة الجامعة الإسلامية وقضية الخلافة فى أدب كل من محمد إقبال ومحمد عاكف، ص ٢٠٤.

(١٤٢) حسين مجيب المصرى: إقبال بين المصلحين الإسلاميين، ص ٣٠١.

(١٤٣) أرنولد توينبى: مختصر دراسة للتاريخ، ج١، ص ١٣٥.

(١٤٤) حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٩١، ص ٧١ : ٧٤.

(١٤٥) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ٨.

(١٤٦) على سامى النشار: مـناهج البحـث عـند مفكرى الإسلام، دار المعارف، الاسكندرية، ط٤، ١٩٧٨، ص ٦٣ وما بعدها.

(١٤٧) مريم محمد زهيرى: محمد إقبال وأسرار الذات، ص ٢٢.

(١٤٨) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ١٤٦، ١٤٧.

(١٤٩) عبد الحميد عبد المنعم مدكور: دراسات فى الفكر الإسلامى، ص ٢٢٠، ٢٢١.

(١٥٠) نجيب الكيلانى: الشـاعر الـثائر، الشـركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٥٣، ٥٤.

(١٥١) عثمان أمين: محمـد إقـبال الشاعر الساخـر، مقال فى مجلة منبر الإسلام، ص ٣٦.

(١٥٢) عبد الحميد عبد المنعم مدكور: دراسات فى الفكر الإسلامى، ص ٢٢١، ٢٢٢.

(١٥٣) عبد الوهاب عزام: محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، ص ٨٠.

(١٥٤) محمد إقبال: تطور الفكر الفلسفى فى ايران، ص٩٨.

(١٥٥) محمد إسماعيل الندوى: نظرات جديدة فى شعر إقبال: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٦٠، ٦١.

(١٥٦) Abdul Vahid, Syed.Igbal: His Art and Thought. Shaikh Muhammad Ashraf: Kashmir. Baza.Lahore, 1944. P.117-119.

(١٥٧) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ١٥١.

(١٥٨) Abdul Vahid. Syed Igbal. His Art and Thoght. P. 132: 137.

(١٥٩) أبو الحسن على الحسنى الندوى: روائع إقبال، ص ٣٨.

(١٦٠) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ١٤٩ : ١٥١.

(١٦١) محمد إقبال: تطور الفكر الفلسفى فى إيران، ص ٦٢.

(١٦٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ١٥٤.

(١٦٣) نفس المرجع، ص ٣٩، ٢١٠.

(١٦٤) نفس المرجع، ص ١٢، ١٣، ١٤

(١٦٥) Abudul Vahid, Syed.Igbal.His Art and Thought, p.119: 121.

(١٦٦) أحمد معوض: العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، ص ٣٩٣ : ٣٩٦.

(١٦٧) Abdul Vahid, Syed. Igbal:His Art and Thought, p. 121: 140.

(١٦٨) محمد إقبال: ضرب الكليم، ص ٥٩.

(١٦٩) محمد إقبال: فى السماء، ص ٢٣٦، ٢٣٧.

(١٧٠) Abdul Vahid, Sued.Igbal:his Art and Thought, p.140:141.

(١٧١) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ٦٧، ٦٨.

(١٧٢) نفس المرجع، ص ٢٦ : ٣١.

(١٧٣) وليم جيمس: العقل والدين، ترجمة محمود حب الله، دار احياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٩، ص ٨٥، ٨٨.

(١٧٤) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الاسلام، ص ٢٨.

(١٧٥) نفس المرجع، ص ٣٢، ٣٣، ٢٢٤، ٢٢٥.

(١٧٦) نفس المرجع، ص ١٦٤، ١٦٥.

(١٧٧) محمد حسين: الحركة الإسلامية عند إقبال الدعوة لإعادة فخر الإسلام ومجده، مقال فى كتاب محمد إقبال، ص ٨٧، ٨٨.

(١٧٨) محمد حسين هيكل: إقبال شاعر الإسلام، مقال فى كتاب محمد إقبال،ص٤٥

(١٧٩) عثمان أمين: رسالة محمد إقبال، مقال فى كتاب محمد إقبال،ص٧٨.

(١٨٠) أحمد معوض: العلامة محمد إقبال حياته وأثاره، ص ٣٢٣.

(١٨١) عبد الرحمن بدوى: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٣، ١٩٩٣، ص ٩، ١٠.

(١٨٢) أحمد معوض: العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، ص٥٥،٥٤،٣٩،٣٨

(١٨٣) عبد الرحمن بدوى: موسوعة المستشرقين، ص ٧٩:٨١، ٥٩٣، ٥٩٤.

(١٨٤) السيد السيد مصطفى أبو الجود: محمد إقبال ومنهجه فى الدعوة إلى الله، ص ٤٦:٤٩.

(١٨٥) أحمد معوض: العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، ص ٥٥.
(١٨٦) حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث، ص ٦٢ : ٦٥.
(١٨٧) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ٣٥.
(١٨٨) محمد إقبال: تطور الفكر الفلسفى فى إيران، ص ٨٩، ٦٧.
(١٨٩) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ١٤٩.
(١٩٠) محمد إقبال: تطور الفكر الفلسفى فى إيران، ص ٦٩.
(١٩١) إبراهيم صقر: الاستشــراق والفلسفة الإسلامية بين التجديد والتبديد، دار العلم، الفيوم، ٢٠٠٠، ص ١٦٧-١٦٩.
(١٩٢) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ١٤، ١٥.
(١٩٣) خليل الرحمن عبدالرحمن: محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية، دار حراء، مكة المكرمة، ١٩٨٨، ص ٢٧٩ : ٢٨٩.
(١٩٤) نفس المرجع، ص ٢٩٧.
(١٩٥) أرنولد توينبى: مختصر دراسة للتاريخ، ج، ص ٥٩ : ٦١.
(١٩٦) محمد البهى: الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، ص ٣٨١، ٣٨٢.
(١٩٧) أحمد معوض: العلاقة محمد إقبال حياته وآثاره، ص ٣٣١، ٣٣٢.
(١٩٨) على محمد النقوى: الاتجــاه الغربى من منظور اجتماعى، منظمة الاعلام الإسلامى، طهران، ١٩٨٩، ص ٢٠١ : ٢٠٣.
(١٩٩) سجاد حيدر: محمد إقبال فيلسوف الإسلام وشاعر باكستان، ص١٨.
(٢٠٠) عثمان أمين: رواد الوعــى الإنســانى فــى الشرق الإسلامى، ص ١٣٢،١٣٠.
(٢٠١) عبد المقصود عبد الغنى: محمــد إقبال ومنهجه فى تجديد الفكر الإسلامى، ص ٣٨٠.
(٢٠٢) خليل الرحمن عبد الرحمن: محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية، ص ٢٩١: ٣١٠.
(٢٠٣) محمد إقبال: ضرب الكليم، ص ٤٨ : ٦٤.
(٢٠٤) يحيى هويدى: دراســات فــى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، القاهرة، ١٩٦٨، ص ٧١، ٧٢.
(٢٠٥) سمير عبدالحميد إبراهيم: مقدمة ديوان ارمغان حجاز لمحمد إقبال، ص ٤٣.
(٢٠٦) أحمد معوض: العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، ص ٣٥٧.

(٢٠٧) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ٢٢٦.

(٢٠٨) محمد إقبال: ديوان الأسرار والرموز، ص ١٤١.

(٢٠٩) محمد إقبال: ضرب الكليم، ص ١٥.

(٢١٠) أحمد معوض: العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، ص ٣٥٧، ٣٥٨.

(٢١١) محمد السعيد جمال الدين: مقدمة ديوان رسالة الخلود لمحمد إقبال، القاهرة، ١٩٧٤، ص ٢.

(٢١٢) أحمد محمود صبحى: فى فلسفة التاريخ، ص ٢٨١.

(٢١٣) عثمان أمين: رواد الوعى الإنسانى فى الشرق الإسلامى، ص ١٣٠.

(٢١٤) محمد السباعى محمد السباعى: فكرة الجامعة الإسلامية وقضية الخلافة فى أدب كل من محمد إقبال ومحمد عاكف، ص ١٨٦، ١٨٧.

(٢١٥) نصرالدين عبد الحميد نصر: مصر وحركة الجامعة الإسلامية من عام ١٨٨٢ إلى عام ١٩١٤، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٤، ص ١ : ٥٩.

(٢١٦) م. ل. فرار: الهند، مقال فى كتاب وجهة الإسلام نظرة فى الحركات الحديثة فى العالم الإسلامىن ترجمة محمد عبدالهادى أبوريدة، المطبعة الإسلامية، القاهرة، ١٩٣٤،ص١٥١.

(٢١٧) محمد السباعى محمد السباعى: فكرة الجامعة الإسلامية وقضية الخلافة فى أدب كل من محمد إقبال ومحمد عاكف، ص ١٧٩: ١٨٢.

(٢١٨) نفس المرجع، ص ١٨٥.

(٢١٩) نفس المرجع، ص ١٤٥: ١٥٠.

(٢٢٠) نفس المرجع، ص ١٩٨.

(٢٢١) محمد سلام مدكور: جمال الدين الأفغانى: باعث النهضة الفكرية فى الشرق، مطبعة الهوارى، القاهرة، ١٩٣٧، ص ٢٠٩ : ٢١٥.

(٢٢٢) جان دايه: الأمام الكواكبى فصل الدين عن الدولة: تقديم سعد زغلول الكواكبى، دار سورافيا للنشر، المملكة المتحدة، انجلترا، ١٩٨٨، ص ٥٥ : ٦١.

(٢٢٣) عبد الرحمن الكواكبى: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٧٥، ص ٣٧.

(٢٢٤) محمد السباعى محمد السباعى: فكـــرة الجامعة الإسلامية وقضية الخلافة فى أدب كل من محمد إقبال ومحمد عاكف، ص ٢٠٠.

(٢٢٥) أولريش بك: مــا هــى العولمة، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ١٩٩، ص ١٧٩ وما بعدها.

(٢٢٦) أبو الحسن على الحسنى الندوى: زوائع إقبال، ص ٥٩.

(٢٢٢٧) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى فى الإسلام، ص ١٨٣.

(٢٢٨) أحمد محمود صبحى: فى فلسفة التاريخ، ص ٢٠٩.

(٢٢٩) أبو الحسن على الحسنى الندوى: روائع إقبال، ص ١١٣.

(٢٣٠) عثمان أمين: محمــد إقــبال الشــاعر الساحر، مقال فى مجلة منبر الإسلام، ص ٣٧.

(٢٣١) حسين مجيب المصرى: الأندلس بين شوقى وإقبال، ص ٢٣٠.

(٢٣٢) خليل الرحمن عبد الرحمن: محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية، ص ٢٩٧.

(٢٣٣) أبو الحسن على الحسنى الندوى: روائع إقبال، ص ٧٤.

(٢٣٤) خليل الرحمن عبد الرحمن: محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية، ص ٢٤٢ : ٢٤٨.

(٢٣٥) حسين مجيب المصرى: الأندلس بين شوقى وإقبال، ص ٢٣٠.

(٢٣٦) خليل الرحمن عبد الرحمن: محمــد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية، ص٢٤٤، ٢٤٥.

(٢٤٧) نفس المرجع، ص ٢٤٧.

(٢٣٨) أحمد معوض: العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، ص ٣٥٦.

(٢٣٩) خليل الرحمن عبد الرحمن: محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية، ص ٢٤٧.

(٢٤٠) محمد السباعى محمد السباعى: فكـــرة الجامعة الإسلامية وقضية الخلافة فى أدب كل من محمد إقبال ومحمد عاكف، ص ٢٠٩.

قائمة المصادر والمراجع

(١) إبراهيم صقر: الاستشراق والفلسفة الإسلامية بين التجديد والتبديد، دار العلم بالفيوم، ٢٠٠٠.

(٢) أبو الأعلى المودودى: القانون وطرق تنفيذه، المختار الإسلامي، القاهرة، ب ت.

(٣) أبو الأعلى المودودى: نحن والحضارة الغربية، دار الفكر، دمشق، ب ت.

(٤) أبو الحسن على الحسنى الندوى: روائع إقبال، دار الفكر، دمشق، ١٩٦٠.

(٥) أبو الحسن على الحسنى الندوى: الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية، دار العلم، الكويت، ط٤، ١٩٨٣.

(٦) أحمد زكى أبوشادى: عقيدة الألوهية، ملحق بمجلة أدبى، محاضرة ألقيت في ٣ نوفمبر، ١٩٣٦.

(٧) أحمد فهد بركات الشوابكة: محمد رشيد رضا ودوره في الحياة الفكرية والسياسية، دار عمار، الأردن، ١٩٨٩.

(٨) أحمد محمود صبحى: في فلسفة التاريخ، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٥.

(٩) أحمد معوض: العلامة محمد إقبال حياته وآثاره، الهيئة العامة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٨٠.

(١٠) أرنولد توينبى: مختصر لدراسة التاريخ، ترجمة: فؤاد محمد شبل، مراجعة محمد شفيق غربال، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ١٩٦١، ح١، ح٢.

(١١) السيد السيد مصطفى أبو الجود: محمد إقبال ومنهجه في الدعوة إلى الله، بحث غير منشور، رسالة ماجستير مقدمة لكلية أصول الدين بالأزهر، القاهرة، ١٩٨١.

(١٢) ألسيف الدين الترابى: أبو الأعلى المودودى: حياته ودعوته، دار القلم، الكويت، ١٩٨٧.

(١٣) أميرة نور الدين: في حديقة إقبال حديث في إذاعة باكستان، ضمن كتاب إقبال، شاعر الإسلام وفيلسوفه الخالد، لاهور، ب ت.

(١٤) أندريه لالاند: موسوعة الفلسفة، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات طوربدات، بيروت، ١٩٩٦، ح٣.

(١٥) أولــريش بك: ما هى العولمة، ترجمة أبو العيد دودو، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ١٩٩٩.

(١٦) بــول هــازار: أزمة الضمير الأوروبى ١٦٨٠-١٧١٥، ترجمة جودت عثمان، ومحمد نجيب المستكاوى، مطبعة الكاتب المصرى، القاهرة، ١٩٤٨.

(١٧) تشــارلز آدمس: الإسلام والتجديد في مصر، ترجمة عباس محمود، لجنة ترجمة دائرة المعارف الإسلامية، القاهرة، ١٩٣٥.

(١٨) توفيق الحكيم: إقبال العظيم، مقال في كتاب محمد إقبال، قصائد مختارة ودراسات، إعداد وتقديم خالد عباس أسدى، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٢.

(١٩) جــان دايه: الإمام الكواكبى فصل الدين عن الدولة، تقديم سعد زغلول الكواكبى، دار سوراقيا للنشر، المملكة المتحدة، إنجلترا، ١٩٨٨.

(٢٠) جمــال الديــن الأفغــانى: الأعمال الكاملة، بقلم محمد عمارة، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨.

(٢١) جمــال رجــب سيدبى: النزعة النقدية في فلسفة إقبال: بحث في المؤتمر الدولى الــثانى للفلســفة الإســلامية، الفلسفة الإسلامية وبناء الإنسان المعاصر، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة، ٥ – ٦ إبريل ١٩٩٧.

(٢٢) جوستاف لوبون: حضارة الهند، ترجمة عال زعيتر، القاهرة، ١٩٤٨.

(٢٣) حــامد طاهــر: الفلســفة الإسلامية في العصر الحديث، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٩١.

(٢٤) حسن البنا: مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، دار الشهاب، القاهرة، ب ت.

(٢٥) حسن حنفى: جمال الدين الأفغانى: المئوية الأولى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٩.

(٢٦) حسن حنفى: الحركات الدينية المعاصرة، مكتبة مدبولى، القاهرة، ١٩٨٨، ج ٥.

(٢٧) حسين مجيب المصرى: إقبال بين المصلحين الإسلاميين، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٠.

(٢٨) حســين مجيــب المصــرى: إقبال والقرآن، دراسة قرآنية مقارنة، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٨.

(٢٩) حسين مجيب المصرى: إقبال والقرآن، مقال في كتاب محمد إقبال، قصائد مختارة

ودراسات.
(٣٠) حســين مجيب المصرى: الأندلس بين شوقى وإقبال، دراسة في الأدب الإسلامى المقارن، دار الوعى، حلب، سوريا، ١٩٩٤.
(٣١) حسين مؤنس: الحضارة، دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ع٢٣٧، سبتمبر ١٩٩٨.
(٣٢) خلــيل الرحمن عبدالرحمن: محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية، دار حراء، مكة المكرمة، ١٩٨٨.
(٣٣) ســجاد حيدر: محمد إقبال فيلسوف الإسلام وشاعر باكستان، محاضرة ألقيت في جامعة الأزهر، مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٧.
(٣٤) سيد قطب: معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٧.
(٣٥) شــكيب أرســلان، لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، دار البشير للطباعة، القاهرة، ١٩٨٥.
(٣٦) طنطاوى جوهرى: الأرواح، دار النهضة العربية، القاهرة، ١٩٥.
(٣٧) عاطف العراقى: إقبال وقضية التجديد، مقال في كتاب محمد إقبال قصائد مختارة ودراسات.
(٣٨) عــاطف العــراقى: العقل والتنوير في الفكر العربى المعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٧.
(٣٩) عــباس محمود العقاد: فريضة إنسانية، مقال في كتاب محمد إقبال، قسم الصحافة والاستعلامات، سفارة باكستان بالقاهرة، ١٩٥٦.
(٤٠) عــبد الحمــيد عــبد المنعم مد كور:دراسات في الفكر الإسلامى، مكتبة الزهراء، القاهرة، ١٩٨٩.
(٤١) عــبد الرحمن الكواكبى: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٧٥.
(٤٢) عــبد الرحمــن بــدوى: موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، ط٣، ١٩٩٣.
(٤٣) عبداللطــيف الجوهرى: مع إقبال شاعر الوحدة الإسلامية، مكتبة النور، القاهرة، ١٩٨٦.

(٤٤) عبدالله بن صالح العثيمين: الرسائل الشخصية للشيخ محمد بن عبدالوهاب، بحث في كتاب بحوث أسبوع الشيخ محمد بن عبدالوهاب، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ١٩٨٣.
(٤٥) عبدالمقصود عبدالغني: الاتجاهات المعاصرة في الفكر الإسلامي الحديث، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٨٨.
(٤٦) عبدالمقصود عبدالغني: محمد إقبال ومنهجه في تحديد الفكر الإسلامي، مكتبة الزهراء، القاهرة، ٢٠٠٠.
(٤٧) عبدالوهاب عزام: محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره، مطبوعات باكستان،١٩٥٤.
(٤٨) عثمان أمين: الجوانية أصول عقيدة وفلسفة ثورة، دار القلم، بيروت، ١٩٦٤.
(٤٩) عثمان أمين: رسالة محمد إقبال، مقال في كتاب محمد إقبال، القاهرة، ب ت.
(٥٠) عثمان أمين: رواد الوعي الانساني في الشرق الإسلامي، دار القلم، القاهرة، ١٩٦١.
(٥١) عثمان أمين: محمد إقبال الشاعر الساخر، مقال في مجلة منبر الإسلام، ع١٢، مايو ١٩٦٢.
(٥٢) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار المعارف، الإسكندرية، ط٤، ١٩٧٨.
(٥٣) علي محمد النقوي: الاتجاه الغربي من منظور اجتماعي، منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، ١٩٨٩.
(٥٤) كاظم الحيدري: إقبال شاعر الإسلام وفيلسوفه الخالد، إذاعة باكستان، لاهور ب ت.
(٥٥) مراد وهبه: المذهب في فلسفة برجسون، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة،١٩٧٨.
(٥٦) مريم الزهيري: محمد إقبال وأسرار الذات، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٩١.
(٥٧) مسعود الندوي: نظرات إجمالية في تاريخ الدعوة الإسلامية في الهند وباكستان، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٩٥٢.
(٥٨) م. ل. فرار: الهند، مقال في كتاب وجهة الإسلام نظرة في الحركات الحديثة في العالم الإسلامي، ترجمة محمد عبدالهادي أبوريدة، المطبعة الإسلامية، القاهرة، ١٩٣٤.

(٥٩) محمد أبو مليح: محمد إقبال شاعر الهند والإسلام، مجاهيل ومشاهير، موضع الإسلام على شبكة الإنترنت، إسلام أون لاين نت، http://www.islam-online.net/Arabic/famous/2000/12/article2.shtml 17/4/2001.

(٦٠) محمد إسماعيل الندوى: نظرات جديدة في شعر إقبال: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٦٩.

(٦١) محمد إقبال: ارمغان حجاز، المكتبة العلمية ومطبعتها، لاهور، باكستان، ١٩٧٦.

(٦٢) محمد إقبال: الأسرار والرموز، ترجمة عبد الوهاب عزام، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٦.

(٦٣) محمد إقبال: بيام مشرق، ترجمة أميرة نور الدين داود (درر من شعر إقبال شاعر الإسلام وفيلسوفه) مطبعة المعارف، بغداد، ١٩٥١.

(٦٤) محمد إقبال: تجديد التفكير الدينى في الإسلام، ترجمة عباس محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٨.

(٦٥) محمد إقبال: تطور الفكر الفلسفى في إيران، ترجمة حسن محمود الشافعى ومحمد السعيد جمال الدين، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٨٩.

(٦٦) محمد إقبال، رسالة الخلود: ترجمة محمد السعيد جمال الدين، القاهرة، ١٩٧٤.

(٦٧) محمد إقبال: روضة الأسرار، ترجمة حسين مجيب المصرى/ مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٧.

(٦٨) محمد إقبال: ضرب الكليم، ترجمة عبد الوهاب عزام، مطبعة مصر، القاهرة، ١٩٥٢.

(٦٩) محمد إقبال: في السماء، ترجمة حسين مجيب المصرى، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ١٩٧٣.

(٧٠) محمد إقبال: هدنة الحجاز، ترجمة حسين مجيب المصرى، مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٥.

(٧١) محمد البهى: الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، مكتبة وهبه، القاهرة، ١٩٨.

(٧٢) محمد الخضر حسين: رسائل الإصلاح، دار الإصلاح، السعودية، الدمام، ١٩٨١، ج١.

(٧٣) محمـــد السباعي محمد السباعي: فكرة الجامعة الإسلامية وقضية الخلافة في أدب كل من محمد إقبال ومحمد عاكف، بحث غير منشور، رسالة ماجستير، مقدمة إلى كلية الآداب جامعة جنوب الوادى، سوهاج، ١٩٩٦.

(٧٤) محمـــد حـــرب: الصراع بين الفكر الإسلامى والمادية في تركيا المعاصرة، دار التراث، القاهرة، ١٩٩٠.

(٧٥) محمـــد حسن الأعظمى والصاوى على شعلان: فلسفة إقبال والثقافة الإسلامية في الهند وباكستان، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٥٠.

(٧٦) محمـــد حســـن الأعظمى: محمد على جناح باعث باكستان، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ب ت.

(٧٧) محمـــد حسين: الحركة الإسلامية عند إقبال الدعوى لإعادة فخر الإسلام ومجده، مقال في كتاب محمد إقبال.

(٧٨) محمد حسين هيكل: إقبال شاعر الإسلام، مقال في كتاب محمد إقبال.

(٧٩) محمد سلام مدكور: جمال الدين الأفغانى باعث النهضة الفكرية في الشرق، مطبعة الهوارى، القاهرة، ١٩٣٧.

(٨٠) محمد كمال جعفر: النبض والحيوية في الفلسفة الدينية لإقبال، مثال في كتاب إقبال وقصائد مختارة ودراسات.

(٨١) محمد مهران: الفكر العربى المعاصر بين خرافة الحداثة وضرورة التحديث، بحث غير منشور، القاهرة، ٢٠٠١.

(٨٢) نجيـــب الكـــيلانى: إقبال الشاعر الثائر، الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٥٩.

(٨٣) نصـــر الدين عبد الحميد نصر: مصر وحركة الجامعة الإسلامية من عام ١٨٨٢ إلى عام ١٩١، الهيئة المصرية العامة للكتاب،القاهرة، ١٩٨٤.

(٨٤) وحيد الدين خان: التفسير السياسى للدين، دار الرسالة الربانية، القاهرة، ١٩٩١.

(٨٥) ولـــيم جيمس: العقل والدين، ترجمة محمود حسب الله، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٩.

(٨٦) يحيى هويدى: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، القاهرة، ١٩٦٨.

فهرس الموضوعات

رقم الإيداع

٢٠٤٠٣ / ٢٠٠٢